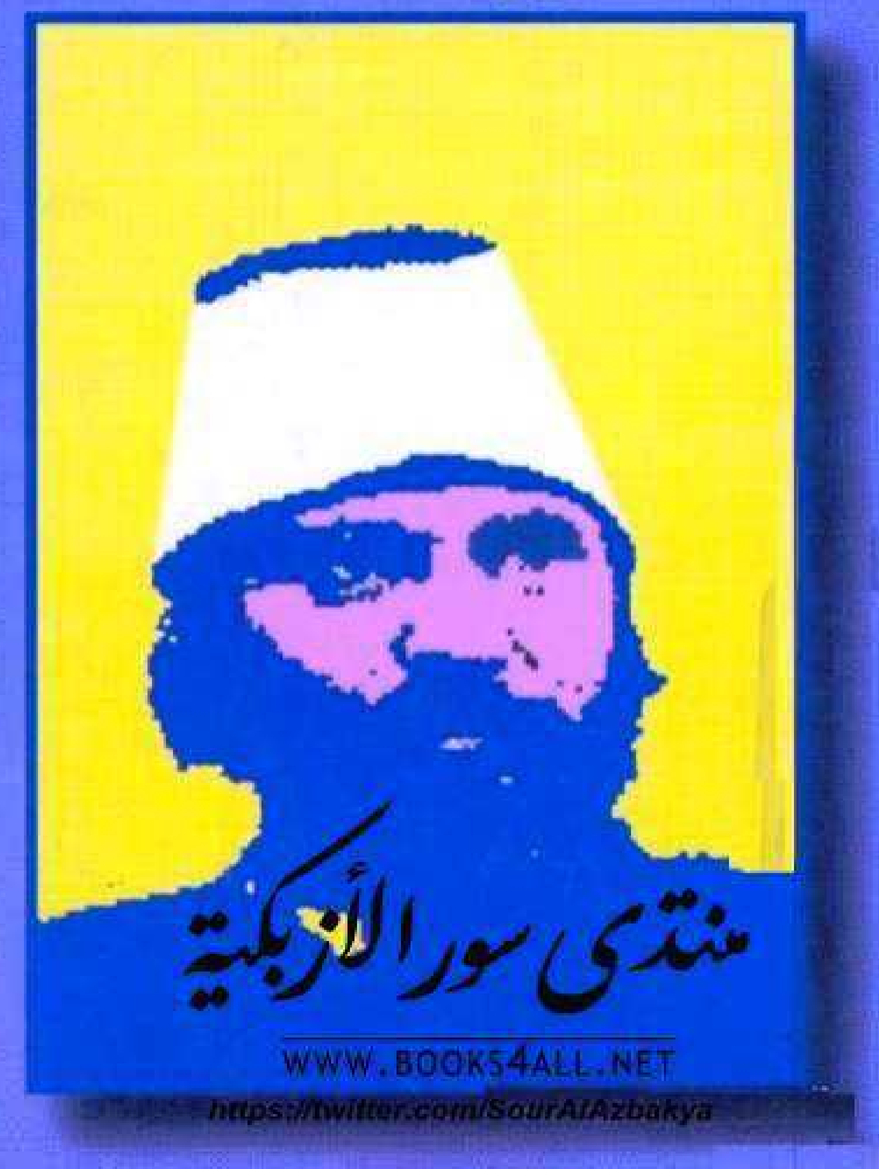
الأفغاني

صفحات مجهولة من حياته

(دراسات ووثائق)

الدكتور محمد الحداد



دار النبوغ


منتدى سور الأزبكية



الأفغـاني

صفحات مجهولة من حياته

دراسة ووثائق

* الأفغاني (صفحات مجهولة من حياته) ـ دراسة ووثائق

* تأليف: د. محمد الحداد

* الطبعة الأولى: ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٧م.

* الناشر: دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع

* المراسلات: حارة حريك ـ بناية حرب ـ ص.ب ٢/ ٢٥
بيروت (لبنان) هاتف ٨٣٤٣٩٩
لندن (المملكة المتحدة) هاتف/ فاكس ٢٤٨٤٥٥٠ ١٨١ ٤٤

* التوزيع: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام

□ ص.ب ٥٢٦١ ـ ١٣ بيروت ـ لبنان

□ هاتف: ٣٥١٢٩١ ـ فاكس ٧٤٧٠٨٩ ـ ١ ـ ٩٦١

د. محمد الحداد
أستاذ بالجامعة التونسية

الأفغاني

صفحات مجهولة من حياته

دراسة ووثائق

دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع

تقديم

لقد مرّت سنة 1997 دون أن ينال الأفغاني ما كان ينبغي أن يناله من اهتمام في العالم السنّي، مع أنّ شخصه وفكره قد وظّفا طويلاً في هذا العالم لتبرير دعوات كثيرة متناقضة. أما العالم الشّيعي فقد خصّص له احتفالات عدّة أهمّها مؤتمر ضخم عقد في طهران وافتتحه الرئيس الإيراني السابق شخصياً، وكانت هذه المناسبة فرصة جديدة لتوظيف شخصيّة الأفغاني في الصراعات السياسيّة[1]. بين التّوظيف والتّوظيف المضاد، بين الإطراء المفرط حيناً والتجاهل البغيض أخرى، تظلّ الدراسات العلميّة الحلقة الأضعف. ربّما كان قدر الشخصيّات التاريخيّة الكبرى التوظيف، دائماً، كما قال البرت كامو: «على الشّهداء أن يختاروا بين مصائر ثلاثة، أن يطوى ذكرهم

(1) انظر وكالات الأنباء بتاريخ 8 آذار / مارس 1997. والطريف أن عديد وسائل الاعلام العربيّة التي نقلت الخبر عن الوكالات العالميّة سايرت صيغة الخبر كما ورد من طهران فتحدّثت عن الأفغاني بصفته «أحد رواد الحركة الأصولية الشيعية» في حين تعتبره عادة في صفحاتها الثقافية أحد روّاد النهضة العربيّة السنيّة.
والملاحظ أنه بالإضافة إلى الجدل التقليدي بين السنّة والشيعة حول الانتماء المذهبي للأفغاني فإنّ الرئيس رفسنجاني إغتنم مناسبة إفتتاح المؤتمر المذكور لمهاجمة المحافظين الذين كانوا بدورهم يشنون الهجمات عليه تهيئواً للحملة الإنتخابية.

أو أن يصبحوا موضع استهزاء أو أن توظّف ذكراهم. أما أن تفهم الأجيال مرادهم فهذا أمر لا يتحقّق أبداً»[2]. لكن المؤسف أن يعجز الفضاء الأكاديمي عن التميّز عن الفضاء السياسي والتعالي قليلاً أو كثيراً عن توظيف الشخصيّة التاريخيّة فلا يقدّم دراسات دقيقية جادّة تقوم على استقراء الوثائق وليس على إلباس الشخصيّة المدروسة الثّوب الذي نريده لها.

ولسنا نقدّم هنا دراسة حول الأفغاني وإنّما نودّ أن نعرض أمام القارىء العربي مجموعة من الوثائق المعرّبة لا شكّ أنها ستثير استغرابه وتدفعه إلى الشكّ في الصورة السائدة حول هذه الشخصيّة. لكننا لن نمضي به إلى أبعد من ذلك، ولن نحاول تحديد صورة جديدة عنه، فهذا أمر يتجاوز حدود كتيّب في هذا الحجم. إنما غايتنا أن نطرح بعض الوثائق الملغزة علّها تكون قادحاً لحوار علمي جاد حول هذه الشخصيّة المرموقة. وأملنا أن نكون بذلك قد وفّينا الأفغاني حقّه في هذه الذكرى، ووفينا البحث التاريخي حقّه في الجديّة.

كما نعرض قبل هذه الوثائق مشروعاً لبحث جماعي حول الأفغاني اعتقاداً منّا أن التعاون بين الباحثين هو السبيل المثلى لتجاوز العوائق الكبيرة في طريق البحث. ونطرح بعده للنقاش مسألتين من بين المسائل الكثيرة العالقة بشخصيّة الأفغاني، الأولى تتعلّق بنسبة بعض الكتابات إليه، والثانية بتهمة الإلحاد التي طالما التصقت به. ونرجوَ أن نكون من خلال هذين البحثين القصيرين قد أسهمنا في تحديد مقاربات جديدة تبتعد بنا عن التفكير الموجّه.

---

(2) كامو، السقوط، غاليمار، ص 81.

القسم الأول

وثائق حول الأفغاني

نحو رؤية نقدية(*)

I. مشروع بحث جماعي

منذ مائة سنة بالتحديد، توفي في الآستانة رجل غريب الأطوار، لا نعرف عن شخصه تأكيداً إلاّ اسم جمال الدين، وكانت وفاته هي آخر فصول الجدل الذي أحاط به في كل مكان أقام فيه. فالبعض اعتبر أنه مات متأثراً بسرطان الفك، والبعض رجّح أنه اغتيل، وقد كان سبب أزمة ديبلوماسيّة بين إيران وتركيا، الأولى تطالب بتسلّمه متهمة إيّاه بأنه الرأس المدبّر لاغتيال الشاه ناصر الدين (اغتيل سنة 1896)، والثانية يحرجها تسليمه كونها تستعمل اسمه في مشروع الجامعة العثمانية، وكانت وفاته في هذا الوقت بالذات أفضل الصّدف لإغلاق الملف دون إحراج أيّ من الطرفين.

لم يكن هذا الغموض حول الوفاة إلا حلقة أخيرة من مسلسل طويل من الغموض: هل ولد في أفغانستان أم في إيران؟ هل كان سنيّاً أم شيعيّاً؟ هل كان عميلاً لروسيا في أفغانستان؟ هل كان عميلاً

(*) هذا المدخل، الذي كُتِبَ بمناسبة الذكرى الـ 100 لرحيل الأفغاني، مُهْدى الى روحه، وقد نُشِرَ في العدد(13)، صيف1997 من مجلة«أبواب» الفصلية التي تصدر في لندن عن«دار الساقي».

لإيران في الهند؟ هل كان عميلاً لفرنسا في مصر؟ هل كان مع الجامعة العثمانية أم ضد السلطان عبد الحميد؟ هل كان رجل دين أم رجل سياسة؟ هل كانت الجمعيّات السرّية التي ينشئها ماسونية أم صوفية؟ هل كان يدافع عن الدين أم يسخّره في خدمة مشاريعه؟ هل كانت هذه المشاريع للإصلاح السياسي أم للمجد الفردي؟ كيف كان يحصل على الأموال التي مكّنته من السفر شرقاً وغرباً والإقامة في عديد من البلدان دون أن يكون احترف مهنة؟ كيف كان ينجح بسرعة في مقابلة أكبر الزعماء والقادة في البلدان التي يحلّ بها فَيتفاوض معهم تفاوض الندّ مع الندّ؟ ما سرّ تلك الجاذبية التي حظي بها بين أتباعه وتلاميذه لدرجة أن بعضهم فقد حياته أو ثروته خدمة له؟ كيف عاش الرجل دون زواج في مجتمع شرقي وهل كانت له علاقات عشق؟ ما هي اللغات التي أتقنها فعلاً؟ هل كان يكتب مقالاته أم يحرّرها له غيره؟ هل اسمه الكامل جمال الدين أسد أبادي أم جمال الدين الحسيني أم جمال الدين الرومي أم جمال الدين الكابولي أم جمال الدين الطوسي أم جمال الدين الاستنبولي أم جمال الدين الأفغاني؟

هذا بعض من كلّ، أسئلة لا تزال الإجابة عنها محلّ أخذ وردّ بعد قرن كامل من وفاته، إذا استثنينا انتماءه الماسوني الذي تتوافر الآن حوله وثائق صريحة[1]. ومن الطبيعي أن تتعدّد المحاولات

(1) تضمنت الوثائق التي نشرتها جامعة طهران سنة 1963 إثباتات عدّة صريحة في ذلك، بعضها بخط الأفغاني نفسه. إلا أن هناك جزءاً من المسألة ما زال مطروحاً للنقاش في رأينا: هل انقطع الأفغاني فعلاً عن صلاته بالمجامع الماسونية بعد نفيه عن مصر؟ إننا لا نجد تفسيراً لذلك اليسر الذي كان يلقاه في التنقّل من بلد إلى آخر ومقابلة كبار الشخصيّات قبل نفيه من مصر وبعده إلا عبر علاقاته الماسونية.

للإحاطة بحياته دون أن تنجح في ذلك تماماً، بل أن تنخرط أغلب هذه المحاولات في سياق جدالي، وذلك منذ أقدمها تاريخياً، تلك التي كتبها محمد عبده تصديراً لرسالة «الردّ على الدهريّين» التي عرّبها ونشرها في بيروت سنة 1885. وقد ظلت هذه الوثيقة معتمدة بصفة أولى حوالى نصف قرن، وهي في الأصل مكتوبة للردّ على الأديب سليم العنحوري، وهي تسجّل ما كانت عليه صورة الرجل من غموض وما كان يلاحظ من «تخالف الناس في أمره، وتباعد ما بينهم في معرفة حاله، وتباين صوره في مخيلات اللاّقفين لخبره، حتى كأنه حقيقة كليّة تجلّت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوّة روحيّة قامت لكل نظر يشاكله»[2]!

على أن هذه المحاولة التي قدّمها عبده لم تحسم الأمر، إذ استمرّ الاختلاف بأعظم ما يكون، وتعدّدت مناسبات الجدل مرات ومرات، بين رشيد رضا وأبي الهدى الصيادي، ثم رشيد رضا ومصطفى عبد الرازق، ثم عبد القادر المغربي وعبد الكريم الرجيلي، إلى غير ذلك. حتى نصل إلى مجادلات السنوات الأخيرة وأشهرها تلك التي دارت بين الدكتور لويس عوض والدكتور محمد عمارة[3].

لقد توزّعت الدراسات حول الأفغاني إلى مدارس ثلاث:

---

(2) رضا (رشيد)، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج 1: السيرة، القاهرة، مطبعة المنار، 1350/ 1931، ص 517.

(3) انظر: عمارة (محمد)، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه** (القاهرة، دار الشروق، 1984) وهو ردّ على مقالات للويس عوض تبنّى فيها هذا الأخير بعض نتائج الباحثة نيكي كيدي. كذلك: عمارة (محمد)، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام** (بيروت، دار الوحدة، 1984) وهو ردّ على كتاب ميرزا لطف الله خان «**جمال الدين الأسد الابادي المعروف بالأفغاني**» وقد ترجم إلى العربية سنة 1957. ومن خلال هذين الردين يتضح أن الدكتور عمارة لم يطلع على أية من الدراسات الأكاديمية حول الأفغاني التي سنشير إليها لاحقاً.

الأولى، هي المدرسة العربية. وكانت تحظى بالسبق في البداية نظراً لما تركه محمد عبده ثم رشيد رضا من وثائق مهمّة حول الموضوع واهتمامهما البالغ بشخصية الأفغاني، إضافة إلى ما تركته شخصيات أخرى مثل عبد القادر المغربي ومحمد باشا المخزومي، وكذلك الدارسون الأولون وأبرزهم مصطفى عبد الرازق.

لقد وفّرت المدرسة العربية المستندات الأولى للموضوع وأهمّها: ترجمة الأفغاني التي كتبها عبده ونشرها مقدمةً لـ «رسالة الردّ على الدهريّين» (بيروت 1885)، الترجمة نفسها مضاف إليها معلومات أخرى في كتاب رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (ج 1، القاهرة، 1931)، مقالات للأفغاني نشرها رضا في مجلة «المنار» أو في المرجع السابق، مقالات «العروة الوثقى» التي نشر رضا بعضها ثم نشرها مصطفى عبد الرازق في مجلّد مستقل سنة 1927، كتاب محمد باشا المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني» (الطبعة الأولى: 1931)، وكتاب عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث» (الطبعة الأولى: 1948).

إلا أن هذا السبق الذي حقّقته المدرسة العربية لم يستمرّ طويلاً، فكأن الباحثين العرب قد انقطعوا بعد ذلك عن الاهتمام بالموضوع سوى الجدل حوله جدلاً عاطفياً خطابياً تدفع إليه في الغالب عوامل سياسية ظرفيّة أو اتجاه بعض «الباحثين» إلى الإثارة لتحقيق شيء من الشهرة، فيما كانت الأبحاث حول الأفغاني تتقدّم وهم في عزلة عنها.

المدرسة الثانية هي المدرسة الفارسية. انطلقت هذه المدرسة من إعتبار جمال الدين إيرانياً وليس أفغانياً. واهتمّت بما قام به من دور في تاريخ إيران الحديث، واستطاعت أن تقلب الوضع لصالحها

وتشكّك فيما أصبح يسمّى «النظرة العربية للأفغاني» وذلك عبر حدثين:

الحدث الأول، صدور كتاب «شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد أبادي المعروف بالأفغاني» (بالفارسيّة) لميرزا لطف الله أسد أبادي الذي يقول إنه إبن أخت جمال الدين. ورغم أن المعلومات التي يتضمنها الكتاب ليست كثيرة فإنه أصبح وثيقة لا يمكن تغييبها عند طرح جنسية الأفغاني أو نشأته، رغم أننا لا نسلّم بكل ما جاء في الكتاب لغياب إثباتات سوى شهادات الكاتب نفسه. ولم يترجم هذا الكتاب ـ بل الكتيّب ـ إلى العربية إلا بعد أكثر من ثلاثين سنة من صدوره (القاهرة، 1957).

الحدث الثاني، نشر جامعة طهران سنة 1963 مجموعة من الوثائق للأفغاني أو المتعلّقة به، وقد عثر على هذه الوثائق أصغر مهدوي في خزانة جدّه الحاج محمد حسن أمين الدّرب الذي كان صديقاً للأفغاني ومموّل العديد من مشاريعه، وقد نشرها أصغر مهدوي بمعيّة إيرج افشار[4].

كانت هذه الوثائق بمثابة الضربة القاضية لـ «النظرة العربية للأفغاني» لما حوته من معلومات لم يعد ممكناً إطلاقاً التغاضي عنها لكل من كان يتمتّع بالحدّ الأدنى من النّزاهة والموضوعيّة، فهي تتضمّن كتابات بخطّ الأفغاني نفسه، ورسائل منه وإليه، وصوراً عن وثائق شخصية. . . إلخ. مع ذلك استمرّ بعض الباحثين العرب ـ وفي مقدمتهم جامع «أعماله الكاملة» الدكتور محمد عمارة ـ يكتب

---

(4) Afsher (I) et Mahdawi (A): Documents inédits concernant Seyyid J. Afghânî. Téhéran. Publication de l'université de Téhéran. 1⁰ 841, 1963. (المحتوى بالفارسيّة).

عن الأفغاني دون إطلاع على هذه الوثائق أو الاهتمام بها.

أما الباحثون الإيرانيون فقد سارعوا إلى استغلال هذه الوثائق في أبحاث جديدة نشر بعضها بالفارسية وبعضها بلغات أوروبية، وأهم دراسات الصنف الثاني في رأينا كتاب الباحثة هوما باكدمان «جمال الدين أسد أبادي المشهور بالأفغاني»[5]. نشر بالفرنسية في باريس سنة 1969 وكان في الأصل رسالة دكتوراه أعدّت تحت إشراف أستاذنا ماكسيم رودنسون[6]. فهو كتاب يستغلّ الوثائق الجديدة استغلالاً محكماً مع الابتعاد عن الإثارة إلاّ نادراً. ثم خاصة لا يجنح إلى التقليل من شأن الأفغاني والحطّ منه، كما هو منحى آخرين مثل نيكي كيدي. إلاّ أن في الكتاب بعض النقاط السلبية. فالباحثة توهم قارئها ـ من خلال قائمة المراجع ـ أنها تحسن العربية أو على الأقل أنها اطلعت على المراجع العربية، وقد استنتجت شخصياً من خلال الحديث معها أنها لا تعرف العربية. كذلك لا أفهم لماذا لا تترك السيدة باكدمان للآخرين فرصة الاطلاع مباشرة على تقارير الشرطة الفرنسية حول الأفغاني، إذ إن أرقام الملفات التي تشير إليها غير كافية كما تأكدت بنفسي عند مراجعتها في أرشيف إدارة الشرطة بباريس. وهناك مسائل أخرى عديدة جديرة بالنقاش لا يتّسع المجال هنا لإثارتها. مع ذلك تظل هذه الدراسة في غاية الأهمية ولا يمكن الحديث عن الأفغاني دون الاطلاع عليها.

لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى ما وفّره الباحث الإيراني ـ الأميركي

---

(5) Pakdaman (Homa). Djamal-ed-Din Assad Abâdî dit Afghânî. Préface de M. Rodinson. Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

(6) لا أرى وجهاً لعدّ السيدة باكدمان من المستشرقين كما يفعل بعض الباحثين العرب، فهي إيرانية قدّمت أطروحة في جامعة فرنسية مثل العديد من الباحثين العرب الذين يفعلون ذلك دون أن يعدّوا من المستشرقين.

عبد الله ألبرت قدسي زاده من أداة بالغة الأهمية في البحث، وذلك من خلال البيبليوغرافيا المفصّلة التي نشرها بالإنكليزية سنة 1970[7]. ولا بد من المسارعة في أقرب وقت إلى ترجمتها إلى العربية مع تصحيح بعض أخطائها، خصوصاً المتعلّقة منها بالوثائق العربية بالذات.

ولا شك أن هناك دراسات باللّغة الفارسية تستحقّ التنويه، لكن جهلي بهذه اللغة يقف عائقاً دون الإطلاع عليها. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنه منذ الثورة الإيرانية اتجهت بعض دوائر الدعاية في إيران إلى استغلال اسم الأفغاني للدعوة إلى تقارب بين الأصولية الشيعية والأصوليات السنية، ما دعا إلى ردّ فعل مضاد من بعض المثقفين الليبراليين العرب (لويس عوض مثلاً) ولكن خصوصاً لدى بعض المثقفين الليبراليين الإيرانيين الذين أصبح شغلهم الشاغل تشويه صورة جمال الدين والتعريض بعمالته للإنكليز أو غيرهم واتهامه باستغلال الدين لتحقيق أغراض شخصية، إلخ. فلا بدّ من التعامل بحذر مع بعض الكتابات الفارسية حول الأفغاني التي ظهرت بعد الثورة، سواء التي نشرتها دوائر الدعاية في إيران أو نشرها معارضوها اللاجئون إلى البلدان الأوروبية.

المدرسة الثالثة هي التي سندعوها بالاستشراقية. وقد حقّقت أيضاً تقدّماً كبيراً لا باستغلالها الوثائق التي نشرتها جامعة طهران سنة 1963 فحسب، ولكن أيضاً للجهد العظيم الذي قامت به لاستغلال مصادر متنوعة للمعلومات مثل وثائق أجهزة المخابرات وتقارير وزارات الخارجية، إلخ. ولا شك أن أبرز الأسماء في هذه المدرسة

---

(7) Kudsi-Zadeh (A. Albert), Sayyid Jamâl al-Din al - Afghânî. An Annotated Bibliography. Leiden, E. J. Brill, 1970.

هو اسم الباحثة نيكي كيدي التي أصدرت في لندن سنة 1965 مقالاً حول «الأفغاني في أفغانستان» (بالإنكليزية) كان له وقع كبير، ثم أعادت الكرّة بكتابها الضخم المشهور «جمال الدين الأفغاني: سيرة سياسية» (1972، بالإنكليزية)(8). والجهد الذي بذلته في جمع الوثائق هو جهد عظيم، لكن استنتاجاتها ليست دائمة الوضوح، بل تبدو أحياناً متعسّفة ومتهافتة، كما أن القارىء يستشعر من قبلها رغبة غير مفهومة للحطّ من الأفغاني بمناسبة وبغير مناسبة. لكن الموقف العلمي السليم يفرض علينا أن لا نرفض الكتاب كله لأننا لا نوافق بعض استنتاجاته، إذ أنّه يحتوي على مجموعة كبيرة من المعلومات المأخوذة عن وثائق لا يمكن تجاهلها. لذلك أدعو هنا أيضاً إلى المسارعة بترجمة هذا الكتاب إلى العربية لأنه من المراجع التي لم يعد ممكناً الحديث عن الأفغاني قبل قراءتها.

والخلاصة أن المدرسة العربية التي كانت سبّاقة في الاهتمام بالأفغاني أصبحت اليوم في آخر الصفّ، بل أصبحت مرادفة للتخلّف في مجال البحث الأكاديمي، إذ هي تطلق لدى البعض للإشارة إلى الصورة الأسطورية للأفغاني التي تشكّلت قبل اكتشاف الوثائق المنشورة سنة 1963.

من الخطأ الاعتقاد أن المدرستين الفارسية أو الاستشراقية قد حسمتا القول حول الأفغاني، وأنهما وجدتا الإجابات حول كل ما يثار حوله. ولعلّ أقلّ ما يقال في الدراسات التي أشرنا إليها أنها تخلط بين الكتابات العربية حول الأفغاني والوثائق العربية حوله. فإذا

---

(8) Keddie (Nikki R.), Sayyid Jamâl al-Din «al-Afghânî». A political Bibliography. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1972, 479 P.

كانت الكتابات ضعيفة قد تجاوزها البحث العلمي فإن الوثائق العربية لم تفقد قيمتها ولا بدّ من تحليلها مجدّداً على ضوء ما توافر من معارف جديدة حول الموضوع، وهذا أمر لم يتسنّ على الوجه الأكمل لأغلب الباحثين غير العرب إما لمعرفتهم المتواضعة باللغة العربية أو لاعتقادهم أنها وثائق قد انتهى دورها.

أما الباحثون العرب فهم في الغالب متمسّكون بهذه الوثائق متصامّون عن الاكتشافات الجديدة التي أشرنا إليها. فما يكتب حول الأفغاني ينتمي في الغالب إلى الجدل الإيديولوجي دون البحث العلمي الرصين.

أمام هذا الوضع، وبمناسبة الذكرى المائة لوفاته، نضع بين أيدي الباحثين مخططاً للبحث الجماعي يقوم على خمس نقاط:

أولاً ـ يتّضح من خلال الوضع الحالي للدراسات حول الأفغاني أن الوثائق المتّصلة به موزّعة على عدد كبير من البلدان ومكتوبة في عدد كبير من اللغات، ما يجعل من العسر على شخص واحد أن يدرسها كلها. وكل دراسة جزئية لهذه الوثائق ستؤدي حتماً إلى استنتاجات مبتسرة. لذلك لا بدّ من تشكيل فريق بحث متعدّد الجنسيات واللغات، يتولّى التنسيق في دراسة هذه الوثائق ومواصلة البحث عن غيرها. ويمكن اتخاذ كتاب عبد الله ألبرت قدسي زاده «السيد جمال الدين الأفغاني، بيبليوغرافيا مفسّرة» مدوّنة للانطلاق، فيقع إصلاح ما فيها من أخطاء، وتترجم إلى لغات البحث المعنية، ويضاف إليها ملحق بالاكتشافات الجديدة منذ 1970، ثم ملحق دوري بالاكتشافات التي قد تحدث مستقبلاً.

ثانياً ـ الوثائق على قسمين: إما وثائق الأفغاني أو وثائق حوله. القسم الأول، يمكن إصداره في حجم معقول، وسيشكّل هذا

الإصدار الأعمال الكاملة للأفغاني، على عكس ما نشر تحت هذا العنوان وهو لا يمثّل إلاّ تجميعاً (غير كامل) لما نشر سابقاً في مصر باسم الأفغاني. وتقتضي قواعد النشر العلمي الانتباه إلى النقاط التالية: 1 ـ لا بدّ من إصدار كل الوثائق، سواء كانت منشورة بالعربية أم بالفارسية أم بلغات أخرى. 2 ـ تنشر الوثائق باللغة الأصلية التي عثر بها عليها، مع ترجمتها بعد ذلك إلى اللغة التي يعتمدها الناشر. 3 ـ تنشر الوثائق من مصادرها الأصلية وليس من مراجع ثانوية إلا إذا تعذّر ذلك، ويشار تحت كل وثيقة منشورة إلى المكتبات المحفوظة فيها. 4 ـ تنشر الوثائق محقّقة بحسب قواعد التحقيق الأكاديمي، وينبغي أن يتولّى ترجمتها مختصّون. 5 ـ يفصل في هذه الوثائق بين صنفين، الوثائق التي ثبتت نسبتها إلى الأفغاني، والوثائق التي يحوم الشك حول نسبتها، مع الإشارة بوضوح إلى القسمين. 6 ـ تنشر الوثائق كاملة، ولا يلغى منها أي شيء بأية حجّة كانت، وإذا ما تعرّضت بعض هذه الوثائق إلى الحذف أو التشويه وتعذّر إصلاح ذلك فينبغي الإشارة إليه.

أما القسم الثاني، أي الوثائق حول الأفغاني، فقد يتطلب إصدارها وترجمتها جهداً ضخماً وإمكانات مادية معتبرة. وقد لا يتوافر ذلك الآن، لكننا نقترح إصدار منتخبات عن أكثر هذه الوثائق أهمية مع ترجمة مضامينها باللغة المعتمدة في النشر، وذلك بعد مراعاة النقاط السابقة نفسها.

ثالثاً ـ نظراً لما تشهده المكتبة العربية من تأخّر في هذا المجال، نؤكّد ضرورة المسارعة بتعريب أهم الدراسات المتوافرة، خصوصاً دراسة هوما باكدمان «جمال الدين أسد أبادي المعروف بالأفغاني» ودراسة نيكي كيدي «السيد جمال الدين الأفغاني. سيرة سياسية»،

وذلك حتى يكفّ الباحثون عن الجدل من فراغ ويقارعون الحجة بالحجة بعد الإطلاع وليس بالتخمين والمعالجة الخطابية.

رابعاً ـ تتميّز الدراسات الاستشراقية بنقطة ضعف أساسية هي قلّة اهتمامها بالسيرة الفكرية لجمال الدين، لذلك لا بدّ من الحثّ مستقبلاً على مقاربة مزدوجة في إطار مشروع البحث الجماعي الذي نقترحه، وذلك بأن نقرّ بالفارق بين السيرة الشخصية والسيرة الفكرية، فلا الأولى تكون مجرّد مدخل للثانية ولا الثانية تكون مجرّد خاتمة بعد الأولى. بل ينبغي أن يتعاضد في البحث اتجاهان الأول نحو السيرة الشخصية والثاني نحو السيرة الفكرية، ثم تقع المقارنة باستمرار بين نتائج البحثين فيصلح كل منهما الآخر بدل الانتقال اعتباطاً من هذا إلى ذاك.

خامساً ـ لدينا الآن عديد الدراسات العامة حول السيرة الشخصية للأفغاني ولدينا أيضاً عدد كبير من الوثائق في هذا الموضوع، بالمقابل هناك نقص كبير حول الجانب الثاني وهو لا ينتج فقط ـ في اعتقادنا ـ عن تأخّر الدراسات، ولكن أيضاً عن قلّة الوثائق، لذلك نرى أنه لا بدّ من تطعيم البحث بدراسات مكمّلة تتناول مواضيع قريبة، مثل دراسة فكر بعض تلامذة الأفغاني وبصفة خاصة محمد عبده، ودراسة التيارات الفكرية الفارسية التي قد تكون أثّرت قليلاً أو كثيراً على فكر جمال الدين مثل الشيخيّة والبائية، والبحث في المناخ الثقافي في الهند في فترة نفي الأفغاني إليها، وكذلك المناخ الثقافي في فرنسا أثناء إقامته فيها، إذ يبدو أن لهذين المناخين دوراً كبيراً في توجيه آراء جمال الدين.

وَمساهمة منّا في تطوير الدراسة العلمية حول الأفغاني، وإحياءً لذكراه ووفاءً لروحه بمناسبة مرور قرن على وفاته، نطرح للبحث

مسألتين من بين المسائل الكثيرة العالقة، الأولى تتعلّق بنسبة بعض الكتابات إليه، والثانية تتعلّق باتهامات الإلحاد التي وُجّهت إليه قديماً وحديثاً.

II. مَنْ كَتَبَ «الحاشية على شرح الدواني» و«رسالة الواردات»؟

كان رشيد رضا أول الذين حاولوا جمع أعمال الأفغاني، لكن محاولته ومحاولات لاحقيه باءت بالفشل لأسباب عديدة، إلى أن أخرج محمد عمارة سنة 1968 مجلداً بعنوان «الأعمال الكاملة»، ثم تفطّن بنفسه إلى ما فيه من نقائص فأخرجه مجدّداً في نشرة معدّلة ومضافة سنة 1979 بالعنوان نفسه.

ثم جاء الباحث علي شلش فنقد هذه الأعمال وأثبت أنها لا تعدّ بحال من الأحوال كاملة[9]، واتجه بدوره إلى إتمام عمل عمارة بإصدار «الأعمال المجهولة» التي أرادها في جزئين: جزء يتضمن الكتابات التي نشرت في الأصل بالعربية، وجزء للكتابات التي نشرت في الأصل بلغة أخرى. ولم يصدر على علمنا إلا الجزء الأول متضمناً 55 مقالاً و8 رسائل وكتاباً واحداً و4 مواد متفرقة[10]. كما أورد علي شلش في مقدمة كتابه مجموعة من الملاحظات النقدية حول النصوص التي كان جمعها قبله محمد عمارة.

لا يتّسع المجال هنا للحديث عن كل النصوص المنسوبة للأفغاني، لذلك سنقتصر على نصّين نرى أنهما في غاية الأهمية،

---

(9) قدّم علي شلش للمكتبة العربية كتابين قيّمين حول الأفغاني رغم أن اهتمامه به لم يكن إلا عرضياً وهما:

جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، القاهرة، دار الشروق، 1987.

سلسلة الأعمال المجهولة: جمال الدين الأفغاني، لندن، الريّس، 1987.

(10) مرجع مذكور.

هما: «**الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**» أو ما يعرف اختصاراً بـ «**التعليقات**»، و«**رسالة الواردات في سر التجليات**». إذ نعتقد أن محمد عمارة وعلي شلش قد اتفقا على الخطأ في نسبة هذين الأثرين. ونظراً لأهميتهما البالغة فإن الأمر يتطلّب مراجعة القضية.

1) «الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية»:

يذكر مصطفى عبد الرازق في مقدمة ترجمته «رسالة التوحيد» لمحمد عبده أن الطبعة الأولى من هذه الحاشية قد صدرت سنة 1876/1292، ويتابعه في ذلك بعض الباحثين المعاصرين مثل علي مراد[11]. والأرجح أنه اشتبه على عبد الرازق تاريخ إنهاء التأليف الوارد في خاتمة الحاشية بتاريخ نشرها.

أما الطبعة المعروفة فهي التي نشرتها المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة 1322/1954 في 212 صفحة وهي تتضمن نصوصاً ثلاثة: العقيدة العضدية، شرح الدواني للعقيدة العضدية، التعليقات على هذا الشرح.

وأعاد سليمان دنيا نشر هذا الكتاب تحت عنوان مضلّل هو «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين»[12]، فكأن العنوان قد وضع للدراسة التي صدّر بها النص فهو لا يشير إلى النص نفسه.

لم يشكّ أحد ـ على علمنا ـ في نسبة هذا الكتاب لمحمد

---

(11) انظر:

Risâlat at-Tawhid. Traduction de l'arabe avec introduction sur la vie et les idées de cheikh Abdou par Bernard Michel et Moustapha Abdel Razik. Paris, Lib. Guethner, 1925, p. LXXXVII.

(12) القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج 2، 1958.

عبده، فقد نسبه عبده إلى نفسه تصريحاً لا تلميحاً، ونسبه رشيد رضا إليه في قائمة مؤلفاته الواردة في «تاريخ الأستاذ الإمام»، وأكّد هذه النسبة كثيرون مثل مصطفى عبد الرازق. بل إن رشيد رضا يقول في «تاريخ الأستاذ الإمام» إن هذا الكتاب مشهور موجود في كل المكتبات[13]. لكن عمارة سيطلع على الناس برأي جديد. ففي تحقيقه الأول لأعمال الأفغاني (1968) ساير الرأي القديم، أما في تحقيقه الثاني لهذه الأعمال (1979) فقد أضاف إليها ـ أي الأعمال ـ هذا النص ودافع عن نسبته إلى الأفغاني وعرض أدلة قوية في ظاهرها فركن العديد من الباحثين إلى رأيه، ثم سانده صاحب «الأعمال المجهولة» ـ علي شلش ـ في رأيه وتابعه في حججه[14]، فكادت المسألة تعدّ في قبيل المسلّمات.

والواقع أن الحجج التي يعرضها عمارة تبدو في غاية القوة فلا بدّ من مناقشتها بالتفصيل نظراً لخطورة المسألة[15].

يقول عمارة إن الفراغ من هذا النص كان في أواخر ذي الحجة سنة 1292 هـ أي أوائل 1876 م. وفي هذا التاريخ لم يكن عبده إلا طالباً في الأزهر، ولم تمض على صحبته الأفغاني إلا أربع سنوات، ومقالاته الإنشائية المنشورة في تلك الفترة بسيطة «بل وسطحية جداً إذا ما قورنت بهذا النص الفلسفي العميق».

وجوابنا أن بساطة المقالات الصحفية التي نشرها عبده ترجع

---

(13) ج 1، ص 778.

(14) مرجع مذكور، ص 13.

(15) انظر هذه الحجج في: عمارة (محمد)، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1، ط 2، 1979 ص 209 ـ 219.

إلى طبيعة الثقافة التي كان تلقّاها، وهي ثقافة تقليدية تقتصر على الكلام والفلسفة والفقه واللغة، فهذا ما كان يدرّس في الأزهر. فبساطة مقالاته الصحفية راجعة إلى غياب التدريب على الإنشاء الحديث وعدم جريان عادة الأزهريين بالاهتمام بالصحف والكتابة الصحفية، بل إن الصحافة نفسها كانت تشق طريقها بصعوبة آنذاك في مصر. أما شرح «العقائد العضدية» فلا علاقة له بالصحافة، بل هو متّصل بمجال الفلسفة والكلام الإسلاميين، وهذان مادّتان كانتا تدرّسان في الأزهر وكان شغف عبده بهما كبيراً معروفاً.

ويلاحظ عمارة الاختلاف في العمق وفي وجهات النظر بين الحاشية ورسالة التوحيد، ويفترض أن عبده كان سيعدّل نص التعليقات لو كان هذا الاختلاف راجعاً إلى تطور أفكاره.

وجوابنا أن الاختلاف يمكن أن يرجع إلى أسباب أخرى مثل الفاصل الزمني بين كتابة النصّين، ثم خاصة كون الحاشية كتبت في إطار الاختصاص. أما رسالة التوحيد فهي في الأصل مجموعة من الدروس ألقيت على تلاميذ المدرسة السلطانية ببيروت ثم على عامة الناس في الأزهر، فلا شك أن أسلوب كتابة المباحث الكلامية للمختصّين يختلف عن أسلوب كتابتها للشبّان أو لعامة المؤمنين. هذا تفسيرنا لاختلاف الأسلوب. أما اختلاف المواقف فهذا أمر لا نسلّم به، ولم يقدّم عمارة أمثلة عليه.

ويقول عمارة إن الحاشية خالية من السجع في حين أن عبده كان يلتزم السجع في كتابته في تلك الفترة. وجوابنا أننا لا نعرف كتابات لعبده في تلك الفترة غير المقالات الصحفية، وإذا كان السجع ممكناً في مقالات في بضع صفحات فهو متعذّر طبعاً في نص طويل حول مسائل كلامية معقّدة. فلا يمكن أن يكون وجود

السجع أو غيابه مستنداً في هذه القضية.

ويقول عمارة إن سياق الحاشية يشعر أنها كانت موضوع تدريس مباشر، ولم يذكر أحد أن عبده قد درّس هذا النص. بالمقابل ذكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن الأفغاني درّسه (أنظر «التفسير ورجاله»، ص 157). وأشار إلى ذلك رشيد رضا في «تاريخ الأستاذ الإمام» (ج 1، ص 25 ـ 26). وجوابنا أنه لا يمكن الاستناد إلى الشيخ ابن عاشور لأنه لم يعش تلك الفترة ولا كان من المصريين، أما ما ذكره رشيد رضا فهو مبهم لا يحسم المسألة. ورأينا الخاص أن الأفغاني درّس فعلاً هذا النص بحضور عبده، لكن الأخير هو الذي توسّع بمفرده في الشرح وكتب بنفسه الكتاب، وهو وإن كان شديد التأثر بالأفغاني في بعض المواضيع، كما سنبيّن ذلك، فإنه يخالفه في البعض الآخر. والمهم أنه كاتب النص، ولذلك ينبغي أن ينسب إليه.

ويقول عمارة إن كل الكتب التي شرحها عبده في هذه الفترة كانت من وحي الدروس الخاصة التي حضرها على الأفغاني. وجوابنا أن هذا لا ينفي نسبة الكتاب إليه، وأنه يؤكد فقط شدّة تأثير آراء الأفغاني عليه، وهذا أمر مسلّم به. ورأينا أن الكتاب كان ثمرة إملاءات الأفغاني من جهة والقراءات الشخصية لعبده من جهة أخرى.

ويشير عمارة إلى أن عبده كتب بعض الهوامش الإضافية على النص قبل طبعه، وأنه استعمل في أحدها ضمير الغائب («قوله إنه مجرّد. . . .»)، فيستخلص أن الضمير يعود هنا على الأفغاني. وجوابنا أن عمارة أخطأ معنى الجملة، فالضمير يعود هنا على صاحب الرأي، أي على الدواني، أو على الحكيم الذي نقل عنه الدواني.

كذلك يشير عمارة إلى هامش آخر يبدأ كما يلي: «فإن زعم أن المعجزة بنفسها ليست برهاناً قلنا. . . .» ويستخلص أن استعمال ضمير الغائب يقطع بأن كاتب الهوامش (عبده) هو غير كاتب الحاشية. وجوابنا أن عمارة أخطأ مرة أخرى معنى الجملة. فالفعل «زعم» فاعله هنا هو الكلنبوي (أحد المعلّقين على شرح الدواني)، إذ إن السياق كان مناقشة رأي لهذا المعلّق، ولما أعاد عبده قراءة مناقشته له تفطّن أنه يمكن لخصمه أن يتخلّص من إلزامه بالزعم الذي يشير إليه، فمضى يناقشه في هذا الزعم الجديد.

كذلك يشير إلى هامش آخر يرد فيه: «أمر بالتأمّل. . . .». وجوابنا أن استعمال ضمير الغائب هنا راجع إلى عدم جريان العادة باستعمال الفعل مسنداً إلى المتكلّم، أو أن اللفظ هو المصدر وليس فعلاً ماضياً. وكان بإمكان عمارة أن يضيف شيئاً آخر، فقد جاء بعد العبارة ما يلي: «وهو لا يخلو من نوع من الكدر، فاطلب بيان هذا الحلّ من فنون أخر». فما لا يخلو من الكدر يمكن أن يكون أحد شيئين: إما تفريق الأشاعرة بين الرضا بالقضاء والرضا بالمقضي، وإمّا التنقيح الذي أضافه صاحب التعليقات على هذا التفريق. فيمكن أن يقال هنا إن عبده ليس صاحب التنقيح وإلا لما حكم عليه بالكدر. والجواب أن عبده لاحظ ضعف استدلاله واعترف بذلك وأشار إلى السبب وهو أن هذه المسألة لا ترتبط بالكلام ولكن بفنون أخرى، مشيراً إلى التصوّف. ومن الملاحظ أنه وردت في الهوامش المضافة على النص عبارات أخرى مثل «تأمّل». فقد ورد في الهامش 12 «فدقّق جدّاً» وفي الهامش 13 «فافهم» ووردت هذه العبارة أيضاً في الهوامش 14 و16 و21. ووردت عبارة «فتنبّه» في الهامش 20. فكل هذا يدلّ على أن إنهاء المسائل بمثل هذه العبارات هي خاصيّة أسلوبية تشترك فيها الهوامش مع النص الأصلي، فيتأكّد

بذلك أن كاتبها واحد وهو محمد عبده.

ويشير عمارة إلى الجملة التالية: «. . . . ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصاً الماتريدية»، فيستنتج أن عبده ـ وقد كان طالباً أزهرياً ـ لا يمكن أن يتحدّث عن الماتريدية بأنهم أصحابه، أما الأفغاني فقد كان عالماً مجتهداً يتحدث عنهم بنديّة. وهذا استنتاج غريب، إذ إن عمارة فهم من كلمة «أصحابنا» معنى الصداقة، والحال أن هذه الكلمة ترد في كل النصوص الكلامية منذ القديم بمعنى أصحاب مذهبنا (هنا بمعنى أهل السنّة). كذلك يشير عمارة إلى جملة أخرى هي التالية: «فإنه كما لم يقل به أحد من الحكماء لم يقل به أحد من المتكلمين سواه»، فيستنتج أن شخصاً يتكلم بهذه الثقة في النفس لا يكون إلا الأفغاني. وجوابنا أن عبده كان يعلّق انطلاقاً من شرح الدواني ومن الحواشي التي كتبت عليه، وهي تجمع المعروف من آراء الحكماء والمتكلمين. فهو قد جزم هنا بالرأي لأنه لم يطّلع في الشرح والحواشي على ما يخالفه، مع ما يعرف عن الدواني وشرّاحه من ميل إلى استقراء الآراء الشاذة.

كذلك يستشهد عمارة بالانتقادات اللاذعة التي ترد في النص فيستبعد أن تصدر عن عبده وهو بعد طالب أزهري. وجوابنا أن هذا ممكن جداً. فقد كان عبده طالباً أزهرياً ممتلئاً جرأة ونشاطاً ميّالاً إلى التحدّي والمخاصمة بعد أن فجّر الأفغاني طاقاته المخْزَونة. ونحن نعلم أنه تحدّى الشيخ علّيش رغم مهابته، بل قد يكون أحضر معه عصا لمواجهته، فما الذي كان يمنعه من تحدّي الأموات؟

ويقول عمارة إن المؤلف وعد بتخصيص مؤلفات مستقلة لعدة مسائل، وهو ما يتلاءم أكثر مع الأفغاني العالم المشهور دون عبده الطالب الأزهري. وجوابنا أن هذا القول يفيد عكس ما طلبه

صاحبه. إذ إن الأفغاني لم يكن ميّالاً إلى التأليف كما هو معروف، واستعمال كلمة «كتاب» يشير إلى أن الشخص كان يكتب. والحال أن عمارة نفسه يقول إن الأفغاني أملى النص ولم يكتبه.

ويستند عمارة إلى عبارات تفهم أن المجال كان مجال درس وليس مجال تأليف، منها التالية: «وبالجملة فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة طويل والوقت ضيّق» (تعليق 79)، «فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت ونقص المرام» (تع 168)، «وليس هذا الكتاب كتاب بسط في المقال» (تع 86). وجوابنا أن العبارة الأخيرة تنقض المقصود، فقد استعمل لفظ «كتاب» وليس «درس». أما كلمة «ناظرين» فتعني من ذكر من الشراح والمعلقين إذ إن التعليقات هي في الغالب مناقشة لهؤلاء الموتى وليست مناقشة مع أشخاص حاضرين، وهذا شأن كل الشروح والتعليقات في القديم. أما الإشارة إلى ضيق الوقت فيمكن أن يفسّر بضيق الوقت المخصّص للكتابة، إذ كانت لعبده في تلك الفترة نشاطات سياسية متعدّدة اضطرته في النهاية إلى الانقطاع عن الشرح، كما سيشير إلى ذلك في نهاية الحاشية.

ويقول عمارة إن النص يؤكد تضلّع صاحبه في الكلام والفلسفة ومن المحال أن يكون هذا حال عبده في تلك الفترة. وجوابنا أن مستوى عبده إنما يعرف من خلال آثاره، وليس هناك وثائق أخرى من تلك الفترة تثبت أن مستواه كان أدنى مما هو عليه في الحاشية.

ويشير عمارة إلى أن النص يتضمّن بعض الكلمات الأجنبية، وخصوصاً الفارسية. وجوابنا أن هذه الكلمات قليلة، وأن بعضها جاء بقلم الدواني نفسه (الذي كان فارسياً)، وأنه من المحتمل جداً أن عبده قد عرف بعض هذه الكلمات من الأفغاني أو غيره وأوردها

في النص، ولا يمكن استنتاج أبعد من ذلك من بضع كلمات وردت في نص يحوي الآلاف الأخرى.

ويشير عمارة إلى أن التعليق رقم 21 فيه عبارة «قال الأستاذ خلّد الله دوامه....» ثم بعدها «.... من يكون اسمه محمد عبده....». ويستنتج أن القائل هنا هو غير عبده، وأن الأستاذ هو الأفغاني. وعلى فرض التسليم بالمسألة فإن هذا يفيد عكس ما يريده عمارة. فإذا كان هذا التعليق هوالوحيد الذي ينسب إلى «الأستاذ»، فمعناه أن التعاليق الأخرى ليست له. وهذا التعليق ليس إلا فقرة قصيرة في هذا النص الطويل.

ويشير عمارة إلى أن النص يستعمل أحياناً عبارة «قدّس سرّه» للترحّم، في حين أن عبده كان يستعمل عادة العبارة المشهورة لدى المصريين «رحمه اللّه». والجواب أن عبده قد يكون أعاد أحياناً هذه العبارة التي وردت بقلم الدواني عديد المرّات.

ويقول عمارة إنه راجع الطبعة الأولى التي نشرتها المطبعة الخيرية بتعهّد عمر حسين الخشّاب فوجد على صفحة غلافها الداخلي تاريخ 1322 هـ ـ أي قبل وفاة عبده ـ في حين وجد في الصفحة الأخيرة تاريخ «أواخر شعبان المعظم سنة 1323 هـ»، أي بعد وفاة عبده، بل إن اسمه مسبوق بعبارة «المرحوم». فيشكك في كون الكتاب نشر في حياة عبده، ويتّهم الناشر بتغيير التواريخ لأغراض تجارية.

وجوابنا أننا راجعنا بدورنا هذه الطبعة الأولى فوجدنا أن الفقرة المكتوبة في الصفحة الأخيرة ليست لمتعهّد الطبع (عمر حسين الخشّاب) ولكن لمصحّح اسمه عبد الجواد خلف. ويرجع هذا الاختلاف بين التاريخين لبساطة التقنيات المستعملة في الطباعة آنذاك

وطول عملية التصحيح، فقد توفي عبده قبل أن تتم كل مراحل النشر. والدليل على ذلك أنا راجعنا أيضاً الطبعة الأولى من «رسالة التوحيد» ـ وهو نص لا يشك أحد في نسبته إلى عبده ـ فوجدنا الظاهرة نفسها. إذ يرد على الصفحة الأولى تاريخ 1315/ 1892 وعلى الصفحة الأخيرة يذكر المصحح تاريخ 1316 هـ[16].

ويستدل عمارة بقول رشيد رضا في «تاريخ الأستاذ الإمام» إن «كثيراً من نظريات المتكلمين وتأويلاتهم ظلت ناشبة في ذهنه زمناً طويلاً» (1/ 779). يقول عمارة: «فهو هنا يكاد أن يقول، بل قال بالفعل، إن أفكار هذه التعليقات من أثر علاقة الأفغاني بالإمام في فترة حياته الأولى...». وجوابنا أن رضا قد أورد الحاشية على قائمة مؤلفات عبده فلا معنى للتعسّف في تأويل كلامه هنا. ثم إن هذا تحويل لوجهة الموضوع، فالخلاف ليس في وجود تأثير الأفغاني، فهذا أمر مسلّم به، ورضا لا يشكّك هنا في النسبة بل كلامه هنا يؤكدها. وقد كان رضا سلفياً معادياً للجدل الكلامي، ولو أنه وجد أي مبرّر للتشكيك في نسبة الحاشية إلى عبده لاغتنمه، فلم تكن هذه الحاشية تتضمن مواقف ترضي رشيد رضا وميوله السلفية، بدليل أنه لم يعرّفها في «تاريخ الأستاذ الإمام» إلا في خمسة أسطر، مقابل 174 سطراً خصّصها لتمجيد «رسالة التوحيد»[17].

2) «رسالة الواردات في سرّ التجلّيات»:

ظلت هذه الرسالة منسوبة إلى عبده إلى أن جاء محمد عمارة ونسبها إلى الأفغاني. والغريب أنه لم يضمّنها مع ذلك «الأعمال الكاملة» في نشرتها الثانية. وأخطأ علي شلش مرة أخرى فتابع عمارة

(16) رسالة التوحيد، ط بولاق، القاهرة: 1315/ 1892، ص 134.

(17) انظر: تاريخ، ج 1، ص 778 ـ 789.

في رأيه وأصبحت المسألة مشتهرة بين الباحثين اليوم.

كيف يمكن الشك في نسبة نصّ يستفتحه صاحبه بنسبته إلى نفسه ويُسلِّمَه إلى أحد تلاميذه (رشيد رضا) على أنه من تأليفه، إلا إذا افترضنا منه الكذب الصريح؟

صحيح أن هذا النص ـ شأن النص السابق ـ هو انعكاس للتأثير الكبير الذي مارسه الأفغاني على عبده وتسجيل لما استفاده الإمام من أستاذه، لكن القاعدة هي أن النص ينسب إلى كاتبه، وكاتب «رسالة الواردات» هو محمد عبده.

يقول عمارة[18] إن سن عبده لم تتجاوز الثالثة والعشرين عند كتابة الرسالة (1290/ 1872) وهي سن لا تتناسب في رأيه مع طبيعة المواضيع المطروحة. ولو تعمّق عمارة في قراءة النص لرأى فيه من الأخطاء والخلط والغموض ما يؤكد فعلاً أن صاحبه لم يكن قادراً على تقديم الحلول لكل المشاكل التي طرحها. ثم إن عمارة يعتقد أن الأفغاني هو أول من أدخل درس الفلسفة إلى مصر، والحال أن سابقيه كثيرون، مثل محمد أكرم الملقّب بالأفغاني أيضاً، وحسن الطويل الذي درّس عبده ثم أصبح صديقه[19].

ويقول عمارة إن كل كتابات عبده قبل سنة 1880 كانت مسجوعة، وينتهي بنتيجة غريبة مفادها أن مقدمة الرسالة هي وحدها لعبده لأنها مسجوعة وبقية النص للأفغاني لأنه غير مسجوع!

وجوابنا أن كل نصوص التراث كانت تلتزم عادة إيراد المقدمة مسجوعةً، أما بقية النص فيرد في الغالب دون سجع، باستثناء

---

(18) أنظر: مرجع مذكور، ص 206 ـ 208.

(19) انظر ترجمتيهما في: تيمور (أحمد)، **أعيان القرن الرابع عشر**، سوسة (تونس)، دار المعارف، 1988.

المقامات أو المتون المعدّة للحفظ.

ثم إن التزام السجع لا يتعلّق برغبة الكاتب فقط ولكن خاصة بقدرته على ذلك. فتخلي عبده عن السجع ابتداءً من 1880 يرجع أساساً إلى أن المواضيع الجديدة التي أراد طرقها (أو اضطر إلى ذلك باعتباره صحفياً موظفاً في جريدة) لا تمكنه من استعمال السجع، لذلك فعدم الالتزام به في «التعليقات» أو «رسالة الواردات» يرجع إلى السبب نفسه، إذ من الصعب إيراد النقاشات والآراء الفلسفية والكلامية مسجوعة. ولا ينفي ذلك نسبة النصوص إلى عبده.

ثم إنه من الخطأ الجزم بأن كل نصوص عبده المنشورة قبل 1880 كانت مسجوعة، ففي الطبعة الثانية من المنشآت مقال نشر سنة 1879 ولم يكن مسجوعاً[20].

والخلاصة أن عبده قد نسب «رسالة الواردات» إليه وأشار إلى تأثير الأفغاني عليه ولا شكَّ أن هذا التأثير لم يطرأ فجأة وإنما هو نتيجة بحث معرفي ممتزج باندفاع روحاني قويّ. وإذا كان الأفغاني هو الذي حلّ العقدة فإن عبده هو الذي بسط المسائل والإجابات، فهو الأولى بأن تنسب الرسالة إليه، كما أنه يتحمل مسؤولية ما ورد فيها من آراء. وإن لم يمنع هذا من إعتبار النص وثيقة متعلقة بالأفغاني بصفة غير مباشرة باعتباره قد أثّر تأثيراً قوياً على الكاتب. ولو كانت النصوص تنسب إلى من أثّر في كاتبها لنسبت أغلب كتب الكلام السنّي مثلاً إلى الأشعري باعتبارها تعيد تقرير عقائده ومقالاته.

---

(20) رضا (رشيد)، تاريخ. . .، ج 2، «المنشآت»، ط 2: القاهرة، 1344/1925، ص 339 ـ 343.

III. هل كان الأفغاني ملحداً ؟

من المسائل التي أثارت جدلاً كبيراً الموقف الحقيقي للأفغاني من الدين، فقد اتهم قديماً وحديثاً بأنه لم يتخذه إلا آلة لتحقيق مآرب سياسية وشخصية.

ومعلوم أن هذه الاتهامات قد رافقته طوال حياته، فقد أخرج من تركيا ثم من مصر بسببها، ويبدو من خلال شهادات لسليم العنحوري وشبلي شميّل وعبد القادر المغربي وغيرهم، أنها كانت ملتصقة به في نظر فئات متعددة، لكن هذه الشهادات تشترك في كونها مجرّد نقل لما كان يتردّد بين هذه الفئات[21].

ثم كشفت بعض الدراسات الحديثة عن وثائق أخرى هي أساساً تقارير المخابرات والقنصليات الأوروبية فإذا بنا من جديد أمام هذه الاتهامات، وإذا بأصحاب هذه الدراسات يضعون مجدداً موقف الأفغاني من الدين موقف التشكيك، بل يميلون إلى ترجيح إلحاده أحياناً[22].

نلاحظ بداية أن البحث العلمي مطالب بأن يتعامل مع هذا النوع من الأسئلة بحذر بالغ، إذ إن الإيمان وعدمه يرتبطان بالشعور الشخصي ويختلف تحديدهما بحسب اختلاف التصوّرات حول

---

(21) انظر:

- عنحوري (سليم أفندي)، سحر هاروت، دمشق، المطبعة الحنفية، 1306/ 1885، ص 175 ـ 185.

- المغربي (عبد القادر)، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ط 2، مصر، دار المعارف، د. ت، ص 31 ـ 43.

(22) أنظر بصفة خاصة:

Kedourie (Elie), Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. London, Franc Cass, 1966.

مسائل غير ملموسة مثل الوجود والألوهية والنبوّة، إلخ. وبما أن الأفغاني قد عاش متنقّلاً بين الأقطار والبلدان فقد بدا غريباً في نظر الجميع، غريباً في كل شيء بما في ذلك تديّنه.

إذن، فلا بدّ أن نحوّل صيغة السؤال لتكون أكثر دقّة وتصبح قابلة لأن يبحث فيها بموضوعية، بأن نتساءل لا عن إيمان الأفغاني وإلحاده ولكن عن المستندات التي قدّمها متّهموه بالإلحاد. وقد تصبح المسألة أكثر وضوحاً إذا ما قسّمنا هذه المستندات بين خانات خمس:

1 ـ مستندات ترتبط ارتباطاً مباشراً وصريحاً بالسياسة، مثل إتهامه بإنشاء جمعية مقامة «على فساد الدنيا والدين» كما كتبت «الوقائع المصرية» عند نفيه من مصر. والحال أن الخديو توفيق (1879 ـ 1892) الذي أوعز بهذا الإتهام كان ينتمي بدوره إلى الماسونية وأن نوادي الماسونية في مصر كانت مقامة لأغراض سياسية أساساً، ودعوتها للتآخي بين الشعوب والتحاور بين الأديان لم يقصد بها نشر الإلحاد وإنما التهيئة لخدمة مصالح أجنبية في المجتمعات العربية.

2 ـ مستندات ترتبط إرتباطاً مباشراً بالسلوك، خصوصاً إتهامه بتعاطي ما كان يعتبره البعض محرّمات مثل الجلوس في المتنزهات وتدخين التبغ وإقامة علاقة غير شرعية مع الجنس الآخر، إلخ. وهذه كلها أمور بسيطة لم تثبت قطعاً، وفي حال ثبوتها فهي تفيد فقط اختلاف سلوك الأفغاني عن السلوك السائد وليست دليلاً على الإيمان أو الإلحاد، والبعض منها أصبح اليوم عادياً بحكم تغيّر الأعراف.

3 ـ مستندات ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعداوة مع الطبقة الدينية مثل ما يعرف من موقف الأزهر من الأفغاني فترة إقامته في مصر أو

موقف أبي الهدى الصيادي في تركيا. ومن الأكيد أننا لم نعد اليوم نسلّم بأن هذه الطبقة مؤهّلة للحكم بالإيمان أو الحرمان على الأشخاص، ونعلم أن تهم التكفير كانت إحدى أسلحتها للمحافظة على مصالحها وقد استعملتها بدون حساب مستغلة واقع الاستبداد والجهل المخيّم على الناس آنذاك.

4 ـ مستندات ترتبط بتقارير المخبرين وهي في الغالب لا قيمة لها في مثل هذه المسائل لما هو معلوم من المخبرين في كل زمان ومكان من قلّة الثقافة وسطحية التفكير، وإذا كانت التقارير التي كتبت حول الأفغاني قد اختلفت حول تعيين قامته أو لون عينيه فكيف تكون قادرة على تعيين مواقفه الفلسفية والعقدية؟

5 ـ مستندات ترتبط بمواقف فكرية للأفغاني وهذه التي نراها الجديرة وحدها بالاهتمام، ومن أهمها المسائل التالية: مسألة قدم العلم ـ مسألة وحدة الوجود ـ مسألة النبوّة والعلاقة بين الدين والعقل.

لقد إتجه بعض الدراسات[23] نحو الاهتمام بهذه المستندات، لكن استنتاجاتها وردت متسرّعة في الغالب. فهي أحياناً تتجاهل مناقشة القيمة الوثائقية للمستندات، كما هو الشأن حول المقال الذي ردّ به الأفغاني على رينان ونشرته صحيفة «لوديبا» الفرنسية[24]. لم يكن الأفغاني قادراً أن يكتب مقالاً بالفرنسية بهذه الفصاحة، ولم تكن صحيفة «لوديبا» مجرّد ملتقى لنشر الآراء فقد كانت لها توجهاتها الفكرية والسياسية. فسواء أكان أصل المقال إملاءً أم أنه

(23) المرجع السابق.

(24) انظر نص المقال في:

Afghânî, Refutation des Matérialistes. Traduction, introduction et notes de A.M. Goichon. Paris, Guethner, 1942.

كتب بالعربية فقد يكون تعرّض للتحريف من قبل أصحاب الصحيفة الذين حرّروه بالفرنسية، فلا بد من التعامل معه بحذر. وهي أحياناً تتجاهل ثراء التراث الإسلامي، فالقول بوحدة الوجود مثلاً يعتبر إلحاداً في نظر الفقهاء والمحدثين لكنه لا يعدّ كذلك في نظر تيارات صوفية عديدة، وليس أحد الموقفين أولى بتمثيل الإيمان من الآخر. فلا يستقيم الحكم على الأفغاني بالإلحاد إذا ما كان المستند مسألة أحاط بها الخلاف منذ القديم.

أ ـ قدم العالم

تمثّل مسألة «قدم العالم» إحدى المسائل التي استعملت تاريخياً مستنداً لاتهام الأفغاني بالإلحاد. فقد أورد سليم العنحوري في «شرح ديوان سِحْر هاروت» أن الأفغاني قد «برز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدميّة العالم». وكان هذا الاتهام دافعاً من الدوافع الأساسية التي جعلت عبده يكتب ترجمة للأفغاني توضيحاً للأمور، إلا أنه تفادى مناقشة هذه المسألة واكتفى بردّ عاطفي عام.

على أن هناك نصاً يتضمن معلومات في غاية الأهمية حول مسألة قدم العالم هو «الحاشية على العقائد العضدية» التي كتبها عبده كما أسلفنا في فترة كان خاضعاً فيها خضوعاً شديداً إلى تأثير الأفغاني، مستكشفاً خلالها ابن سينا وشرّاحه الشيعة مثل نصير الدين الطوسي (672/ 1273) والصدر الشيرازي (1050/ 1640)، إضافة إلى ما كان معروفاً لدى الأزهريين من شروح على عقائد الدواني وخصوصاً حاشيتا الكلنبوي (1205/ 1805) وعبد الحكيم السيالكوتي (1067/ 1656).

من المعلوم أن الطريقة التقليدية في الفكر الديني الإسلامي

لإثبات وجود الإله تتمثّل في إثبات أن العالم حادث ثم استنتاج وجود محدث له. ونظراً إلى أن بعض الفلاسفة المتأثّرين بأرسطو أدخلوا القول بقدم العالم (بمعنى قدم المادة) فقد اضطرّ المتكلّمون إلى أن يقدّموا مسألة أخرى على مسألة إثبات وجود الله هي إثبات حدوث العالم. وقد تضخّم الجدل حولها وفاق الاهتمام بالقضية الأساسية.

فإذا ما قرأنا ما أورده عبده حول المسألة فإننا نفاجأ حتماً بطرافة موقفه وشجاعة رأيه.

فهو يتوقّف أمام المصادرة التي ما زال يكرّرها الخطاب الديني الإسلامي إلى اليوم وهي أن «الحوادث لا بدّ لها من محدث» وينقدها بأنها تؤدي إلى الدور والتسلسل (أي أن يقال: ومن أحدث المحدث؟) وأن المتكلمين لم يجدوا ما يبطل التسلسل و«جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبني على أوهام كاذبة يردعها البرهان الصريح. وإلى الآن لم يقم برهان خطابي فضلاً عن يقيني على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود، مع الترتيب أو لم تكن كذلك». ثم يضيف عبده في جرأة كبيرة: «فإن ثبت تناهي الحوادث فلشيء آخر لا يتعلّق بالسلسلة استحالة أو جوازاً. وطريق إثبات الواجب متّسع، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام»[25].

ثم هو يعتبر أن مسألة حدوث العالم أو قدمه ليست مسألة أساسية. ولإدراك طرافة هذا الرأي نذكّر أن الغزالي كان قد عدّ هذه المسألة بالذات من بين المسائل الثلاث التي يكفّر بها الفلاسفة[26].

---

(25) الحاشية على شرح الدواني، ط، د. سليمان دنيا، مرجع مذكور، ص 115.

(26) في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» خطّأ الغزالي الفلاسفة في عشرين مسألة جعل =

ويتابع عبده الفلاسفة الإسلاميين في التفريق بين القدم بالذات والقدم بالزمان، ثم يُضيف: «فبعد تبيّن الفرق، فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد»[27].

هكذا يقول، مفسحاً المجال لرؤيتين مختلفتين حول الألوهية، هما الرؤية الكلامية الأشعرية والرؤية الأرسطية السينويّة، مقدّماً واجب الاجتهاد على إجماع المتكلّمين المتأخّرين الذي أصبح مرجع التدريس في المؤسسات الدينية مثل الأزهر. فكأنه يرفع قرار التكفير الذي أعلنه الغزالي منذ القرن السادس للهجرة ويعيد إلى الفلسفة شرعية وجودها في الخطاب الإسلامي عبر إحياء مقولاتها والدفاع عن معقولية نسقها النظري.

ثم هو يدعو إلى أن لا يعتبر القول بقدم العالم كفراً: «اعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم وحقّقت الحق فيه حسب ما أدّى إليه فكري ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم. وإنما أقول: إنهم قد أخطأوا في نظرهم ولم يسدّدوا مقدّمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعوّل على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرّض للخطأ. ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقرّ اليقين»[28].

فإذا ما اتجهنا نبحث عن البرهان الذي يشير إليه هنا على أنه من

= ثلاثاً منها مؤدية للكفر وهي: القول بقدم العالم ونفي علم الله بالجزئيات ونفي المعاد الجسماني. انظر: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1958.

(27) **الحاشية على شرح الدواني**، ص 171.

(28) المرجع السابق، ص 181 ـ 182.

بنات أفكاره وتوقيف نظره وجدنا استدلالات متعثّرة لا تعادل تلك الأدلة القوية التي ينقلها عن القائلين بقدم العالم. إضافة إلى أن تلك الاستدلالات لا تحتلّ إلا حيّزاً صغيراً[29] مقابل عدد كبير من الصفحات خصّص لنقل أدلة المخالفين ونقد الأدلة التقليدية للمتكلّمين.

لماذا دافع عبده بقوّة عن القائلين بقدم العالم، ثم عرض باستفاضة حججهم، ثم خالف رأيهم بعد ذلك انطلاقاً من حجج أضعف من تلك التي نقدها؟

افتراضنا هو أن عبده كان ممزّقاً بين وجهتي النظر. فالأولى هي التي يتّجه إليها كل طالب أزهري تكوّن وعيه الديني في وسط سنيّ محافظ، أي القول بحدوث العالم. والثانية هي التي استمع إليها عبده أول مرة من الأفغاني وقرأها في شروح لابن سينا ـ وبعضها شروح شيعية ـ لم تكن متداولة بين الأزهريين. وقد دفعه ذكاؤه وإعجابه بأستاذه إلى الإقرار بضعف الحجج المقدمة لتدعيم الرأي الأول، لكن حسّه الديني جعله متمسّكاً بهذه العقيدة دون مستنداتها التقليدية، وظن أنه قادر على أن يجد حججاً جديدة تتجاوز المصاعب التي وقع فيها القدماء، فكان هذا الاختلال في نصّه بين قوّة النقض وضعف الإثبات.

وإذا طُعن في هذا الافتراض فلا مناص مع ذلك من التسليم بأن هذا الحيّز الذي أخذته مسألة قدم العالم وهذه الردود على القائلين بالحدوث ـ أي على الرأي السائد بين السنّيين ـ هي مثار لسوء الفهم ومدعاة إلى الإتهام بالإلحاد. ولم يكن هذا الاتهام ليوجّه إلى عبده

---

(29) انظر: المرجع السابق، ص 179.

كونه كان مغموراً بشخص أستاذه ناقلاً لمواقفه، فاتجه بالضرورة إلى الأفغاني وانتشر بين الناس وكان كلام سليم العنحوري تسجيلاً لهذا الانتشار.

ولا يمكن أن نتصوّر بأية حالة أن عبده كان يسلك هذا الرأي الجريء لو لم يكن رأي أستاذه. وإذ لم تكن النصوص كافية للتفريق بين آراء الرجلين فإن المنطق يفترض أن يكون الأفغاني قد أثار المسألة قبل عبده، فليس غريباً بعد ذلك أن تلحقه تهمة الإلحاد تبعاً لما انتشر في الفكر الديني منذ «تهافت الفلاسفة» للغزالي من اعتبار القول بقدم العالم مؤدياً إلى نفي المحدث.

ب ـ وحدة الوجود

في الترجمة التي سبقت الإشارة إليها، تفادى عبده الحديث عن مسألة أخرى استعملت في الطعن في ديانة الأفغاني وهي القول بوحدة الوجود. إلا أنه يبدو أن المسألة كانت من الشهرة بمكان بحيث اضطرت رشيد رضا إلى أن يقدّم مجموعة من التوضيحات، فكتب في «تاريخ الأستاذ الإمام»: «لا تزال فلسفة اليونان والعرب تدرس في بلاد الأعاجم، ولكن قلّ من يقرأها في البلاد العربية كمصر والشام. وقد تلقّى السيد جمال الدين الفلسفة العربية القديمة في بلاده ثم تلقّى شيئاً من الفلسفة الأوروبية والرياضيات على الطريقة الحديثة في الهند، وكان قد تصرّف قبل ذلك عِلْماً وعملاً فكانت فلسفته مزيجاً من التصوف والفلسفة القديمة والحديثة، أي كان له رأي خاص في العلوم العقلية وعلم النفس والأخلاق وعلم الوجود والتكوين يستدل عليه ويفند رأي من يخالفه. ولا معنى للفيلسوف إلا هذا». ثم يضيف: «مذهب فلاسفة الإفرنج في الوجود قريب جداً من مذهب الصوفية القائلين بالوحدة. وكان السيد

يميل إلى هذا المذهب كما أشار إليه الأستاذ الإمام في ترجمته. ولا بدّ من التنبيه هنا إلى أن مذهب السادة الصوفية قد اشتبه على كثير من المتأخرين بمذهب الباطنية الزاعمين أن الله تعالى يحلّ في بعض البشر»[30].

إن هذه التوضيحات تسلك مسلك عبده نفسه، أي أنها تتهرّب من طرح المسألة بتعمّق. فما يشير إليه رضا من أن الفيلسوف له آراء خاصة أو أن وحدة الوجود هي غير الحلول هو من الكلام العام الذي لا يتعلّق بأصل المسألة. وقد رفض المحدثون والفقهاء سابقاً فكرة وحدة الوجود بقطع النظر عن علاقتها بمسألة الحلول أو عن القائل بها أهو فيلسوف أم عاميّ.

ثم إن ما يشير إليه رضا هنا يقترب مما ذكره سابقاً سليم العنحوري من اختلاط فكر الأفغاني بروافد غير إسلامية في الأصل وهي بكل حال بعيدة عن البيئة العربية، فهي مؤثرات هندية وفارسية تتّجه المصادر العربية منذ محمد عبده إلى التقليل من شأنها.

فإذا بحثنا في مسألة وحدة الوجود فإننا نجد أولاً إشارة يمكن أن تكون ذات دلالة. ففي كتابه «تتمة البيان في تاريخ الأفغان» يشير جمال الدين إلى أمير هندي اسمه محمد أعظم خان فيقول: «توفي محمد أعظم بمدينة نيسابور حين ذهابه إلى طهران وكان عاقلاً مدبّراً محبّاً للعدل. ولكن أحوجته الضرورات والحوادث الكونية إلى الجور والظلم (...) وكان متمذهباً بمذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود»[31]. وهذا الأمير هو الذي قال عنه محمد عبده في الترجمة: «... ارتفعت أسهم جمال الدين عنده حتى أحلّه منزل

---

(30) ج 1، ص 79.

(31) **تتمة البيان في تاريخ الأفغان**، ط 1، مصر 1318/ 1901، ص 136.

الوزير الأوّل». فهل يكون صدفة هذا الالتقاء حول «مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود»؟

ثم إننا نعود إلى نصوص محمد عبده التي كتبها في فترة تأثّره بالأفغاني فنجد الإحالات إلى هذا الرأي كثيرة. وقد رأينا منذ قليل أن عبده حاول إقامة دليل على إثبات الألوهية لا يرتكز على مبدأ الإحداث، فإذا تصفحنا دليله وجدناه ينطلق من فكرة أن الممكن لا وجود له لذاته بل هو في ذاته عدم، فإذا وجد فلعلّة خارجه لا يلحقها العدم. فهو يقابل بين وجود ضروري (واجب الوجود) ووجود افتراضي (ممكن الوجود بعد خروجه من العدم)، وتقوم هذه المقابلة بدورها على تصوّر الألوهية وجوداً مطلقاً بل ـ باختصار ـ على أنها الوجود. وقلب هذه المعادلة يؤدي رأساً إلى نظرية وحدة الوجود.

وقد استعمل عبده هذا المصطلح[32] ووردت في شرحه إشارات كثيرة في هذا الاتجاه، مثل قوله «إن شمس الوجود واحد والكثرة إشراق ذلك الواحد»[33] أو «الواجب هو الموجود وكل ما سواه مفقود»[34] أو «قولك إن ذات الواجب هي عين الوجود ووجوده عين الذات هو قولك بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد»[35].

هنا أيضاً يبدو الافتراض الأكثر منطقية أن يكون الأفغاني هو ناشر هذه الفكرة وعبده قد أخذها عنه. بل إننا نميل إلى إعتبار أن مذهب وحدة الوجود هو الأمر الأساسي الذي استفاده عبده من

(32) الحاشية على شرح الدواني، ص 185،
(33) المرجع السابق، ص 179.
(34) المرجع السابق، ص 186.
(35) المرجع السابق، ص 504.

الأفغاني وتخلص بفضله من الإشكالات العويصة المتحتّمة عن الثنائية التقليدية التي تقيمها الأشعرية بين الإله والعالم ورأى فيه المسلك الصحيح لإثبات الألوهية بغير الاستدلالات الكلامية القائمة على هذه الثنائية. بل إننا نذهب إلى الاعتقاد أن عبده قد انغمس في شبابه على كتب الكلام يطلب الحق بين اختلافات المذاهب فأصيب بأزمة «روحية» حادّة (كما حصل للغزالي قبل كتابة «المنقذ من الضلال») أو ربّما بشكّ حادّ في الدين، وإلى ذلك أشار في رأينا عندما كتب في مقدمة «رسالة الواردات»: «إني كنت مشتغلاً بطلب العلوم، فبينما أنا حول الرياض أحوم إذ عثرت بآثار العلوم الحقيقية فشغفت بها حبّاً ولكن لم أجد من هي له طويّة، فحرت في أمري وأخذت أجيل فكري، وكلما سألت أجابوني بأن الاشتغال بها حرام أو قد نهى عنها علماء الكلام... وبينما أنا كذلك إذ أشرقت شمس الحقائق فوضح لنا بها دقائق الدقائق بوفود حضرة الحكيم الكامل والحق قائم أستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني...»[36]. فقد كان ما استفاده منه نظرية وحدة الوجود التي خلّصته من مفارقات علم الكلام التي لا سبيل إلى حلّها.

ويتأكّد من هنا أن تهمة الإلحاد لا يمكن أن تطرح في بحث علمي إذ إن القول بوحدة الوجود مثلاً كان يعتبر لدى الكثيرين إلحاداً، والحال أنه قد أنقذ عبده على ما يبدو من أزمة روحية كان يمكن أن تعصف بإيمانه أو على الأقل تبتعد به عن مجال التجديد الديني (ولعلّها كانت السبب الحقيقي لقصة فراره من التعليم وتزوجه بعيداً عن أهله كما أشار في مذكراته). فالبحث العلمي لا يبحث في الإيمان والكفر، بل يكتفي أن يسجّل أن مذهب وحدة الوجود كان

(36) رسالة الواردات في سرّ التجليات، مصر، المنار، 1344/ 1925.

محرّماً في المؤسسات التعليمية والدينية الرسمية في العالم السنّي، وأن الأفغاني كان من بين الذين نشروه عند قدومهم مصر، وأن البعض قد أخذ عنه هذا المذهب مثل محمد عبده، ومن المنطقي أن يتّهم الأفغاني بالكفر لنشره مذهباً لم يكن معترفاً به وإن كان مستنداً إلى الفكر الصوفي العريق.

ج ـ النبوة والعلاقة بين الدين والعقل

في «رسالة الواردات» التي نقلنا جزءاً من مقدّمتها، يورد عبده فقرات متصلة بمسألة النبوّة. مرة أخرى سنتّجه إلى البحث عن أثر آراء الأفغاني من خلال كتابات لعبده، خصوصاً أن نصّ المحاضرة التي ألقاها الأفغاني في تركيا وأشيع إثرها أنه أنكر النبوّة وطعن فيها قد فقد ولا سبيل إلى اكتشافه، فهل تقدّم لنا «رسالة الواردات» بعض معطيات تمكّن من تصوّر مضمون تلك المحاضرة؟[37].

في هذه الرسالة الصغيرة يربط عبده ظاهرة النبوّة بنظام شامل للصدور والفيض ويقترح استدلالين اثنين، أولها يقسّم الكون إلى عالم المجرّدات وعالم الهيولى. فالأول هو عالم الثبات أما الثاني فهو عالم التغيّر والحركة والتشخّص والتجزّؤ. وهي كلها عناصر تهدّد وحدة النظام الكوني وتكامله. ويبرز التشخّص والتجزّؤ في المجتمع البشري في اختلاف أمزجة الناس وأفكارهم، ما يؤذن بالتنازع والاقتتال بينهم حتى فساد النوع. وبما أن فساد النوع ممتنع في الكون، إذ إن الأنواع ثابتة بما هي أنواع وهي تنتمي إلى عالم المجرّدات، فإن مقتضى النظام هو وجود سلطة عليا يرجع إليها الناس عند الاختلاف وهي سلطة النبوّة.

---

(37) هي المحاضرة التي ألقاها الأفغاني في رمضان سنة 1287/ ديسمبر 1870 في «دار الفنون» بتركيا.

أما الاستدلال الثاني فيعتبر أن النبي هو إنسان بلغت نفسه درجة عليا من الإشراق والقداسة، إعتباراً إلى أن النفس هي من غير طبع الجسد وعالم المادة. فيبدو عبده كأنه يدافع عن نبوّة دون وحي منزّل، ولكنها جزء من جدل صاعد يشمل الكون كلّه. لذلك يرد الحديث عن النبوّة في غير العبارات المعتادة، إذ يختفي مفهوم الوحي بمعنى نزول شيء من أعلى إلى أسفل، من السماء إلى الأرض، وتبرز بدله مفاهيم إشراقية مثل الفيض والانكشاف والعرفان.

فهو يُعرّف النبي بقوله مثلاً إنه «ذو نفس قدسيّة مطهّرة عن جميع شوائب الغفلة، منكشفة لها الأسرار والحقائق على وفق الحكمة، ذكي الأخلاق رفيع الهمّة، قد بثّ فيه شوق خلقي ونور جبلي إلى تربية من أرسل إليهم»[38]، أو بقوله: «لما حصل للوجود في مراتب تجلياته بعدٌ عن نفسه في مراتب تجرّده، تجلّى من نفسه لنفسه بتجلٍّ يدعو نفسه لنفسه على ما يقتضيه التجلّي. وليس ببعيد، بل كما يشاهد فينا من زجر أنفسنا لأنفسنا وحثّنا إياها. وفيض هذا التجلّي بالالتفات إلى مبدئه الحقيقي. فإذا استغرق في دعوة التجلّيات حصل له الالتفات عن عالم المجرّدات فتفكّر واستثار، ولما تنفّس جرح الحقيقة والناسوتيّون في سنّة من جهالتهم بعث منادياً: هلمّوا إلى النجاح فقد طلع الصّباح. فالناس في الإجابة عن اختلاف درجاتهم عن سنّة الغفلة، ومن استيقظ عن غفلته واستنار بشمس حقيقته ناب عن الداعي في دعوته، لهذا تمّ العقد برسالته»[39].

(38) رسالة الواردات، ص 17.

(39) المرجع السابق، ص 18 ـ 19.

بل لا يخلو تعريف النبوّة في «رسالة التوحيد» من الغرابة، إذ يقول عن الوحي: «عرّفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزّل على نبي من أنبيائه. أما نحن فنعرّفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة»(40). فهو يتفادى هنا استعمال معنى التنزيل ويستعيض عن ذلك بمصطلح إشراقي هو العرفان. كما يلاحظ استعمال «من نفسه» التي وردت أيضاً في «رسالة الواردات» («وحيه من نفسه» ـ «تجلّى من نفسه إلى نفسه»).

ومصدر هذه النظرة هي فلسفة الفارابي ثم خاصة ابن سينا الذي حاول «عقلنة» ظاهرة النبوّة بوضعها ضمن نظام شامل للصدور من الواجب إلى الممكنات(41). لكنها قراءة لابن سينا من زاوية إشراقية تذكّر بالطوسي أو ابن عربي(42). وعليه، يكون منطقياً استنتاج أن الطريق التي قادت عبده إلى هؤلاء تمرّ بالأفغاني، وأن هناك علاقة بين هذه الآراء وما كان ألقاه الأفغاني في تركيا في المحاضرة حول «الصناعات» التي اتّهم إثرها بالقول إن النبوّة مكتسبة فكان مصيره أن خرج من عاصمة الخلافة ملتجئاً إلى مصر وعلماء الدين الموالون للخلافة ينشرون عنه في كل مكان أنه ملحد(43).

فالافتراض المعقول هو أن يكون هؤلاء قد اتهموه بما اتهموا به

---

(40) رسالة التوحيد، ص 63.

(41) حول هذا الموضوع يراجع:
Gardet (Louis), La Pensée religieuse d'Avicenne, Paris. Vrin, 1951.

(42) حول نظرية ابن عربي في النبوّة يراجع:
Chodkiewics (Michel), Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî. Paris, Gallimard, 1986, P. 239.

(43) انظر: المغربي، مرجع مذكور.

ابن سينا قبله، وهو إلزامه القول باكتساب النبوّة، وأنهم استهجنوا في محاضرته تغييب مسألة الوحي، إذ إن الحس الديني العام يعتبر الوحي نزولاً لشيء ما من السماء، في حين تعتبر النظرية السينوية الإشراقية النبوّة التحاماً بالعالم الفوقي، فهي ليست تنزّلاً بل صعوداً.

وقد قال الأفغاني أمام سامعيه إن الإنسان يحصّل المعرفة إما بالنظر والتفكّر، وتلك هي الفلسفة، وإما بدون تفكّر، وتلك هي النبوّة. وهذه نظرية فارابية سينوية قديمة، وقد رأينا آثارها عند عبده. لكن يبدو أن بعض الحاضرين قد تسرّع باستنتاج أن الأفغاني يسوّي بين الفلسفة والنبوّة أو أنه يجعل الأولى أرفع مقاماً من الثانية. وليس هذا بغريب، فقد كانت محاضرة يحضرها ممثلون للاسلام السنّيّ الرسمي الذي كان ينبذ الفلسفة ويعادي التصوّف الإشراقي.

إذن فلا بدّ من أن يكون قول الأفغاني قريباً من رأي عبده الذي عرفناه، وأن يكون عبده قد أعاد ما تعلّمه من الأفغاني بعد أن صقله وهذّبه وجعله أكثر تماسكاً، كما أنه تفادى عرضه في عبارات صريحة توقعه فيما وقع فيه أستاذه. رغم أنه لم يسلم بدوره من تهمة الإلحاد.

ومما يؤكد افتراضنا هذا هو الرد على الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان الذي نشر باسم الأفغاني وتجاهلته الدراسات العربية . ذكرنا أن الآراء الواردة في النص بالصيغة المنشورة لا يمكن أن تنسب تفصيلاً إلى الأفغاني، إذ إنه نص مكتوب بفرنسية راقية والصحيفة التي نشر فيها كانت تمثّل الإتجاه الراديكالي المعروف بتحرّره الفكري ومعاداته السلطة الدينية. فالمرجّح عندنا أن يكون أحد رجال الصحيفة قد نقل أفكار الأفغاني بتصرّف، إلا أن النص يعبّر عن الإتجاه العام لهذه الأفكار، بدليل أن صدور المقال قد أثار

استياء المثقفين المسلمين لكن لم يبلغنا أن الأفغاني كذّبه أو نفى نسبته إليه[44].

وفي هذه المقالة نجد صدى لتلك المقابلة بين معرفتين، بل يمزج الكاتب بين النظرة ذات الأصول السينوية وبعض أفكار الموسوعيين الفرنسيين فيقول: «. . . لا وجود لأمة قادرة منذ نشأتها على اتباع سبيل العقل المحض (. . .). إن البشرية قد عاشت على هاجس الخوف الذي لا سبيل لها للتخلّص منه، لذلك كانت عاجزة عن التفريق بين الخير والشرّ وعن إدراك أسباب سعادتها ومصادر شقائها ومصائبها (. . .). ولقد كانت بحاجة إلى البحث خارجها عن موئل للسكينة وملاذ يجد فيه ضميرها المضطرب شيئاً من الراحة. آنذاك برز بين الناس معلّم لم يكن قادراً ـ كما ذكرنا ـ على حملها لاتباع إرشاد العقل، فرمى بها في متاهات المجهول وفتح أمامها آفاقاً رحبة ترضي فيها أوهامها وتجد فيها مجالاً خصباً لآمالها، إذ قد تعذّر عليها الإشباع الكامل لرغبتها. وبما أن الإنسان كان يجهل في الأول أسباب الحوادث التي تحدث أمامه ويجهل أسرارها، فقد اتجه إلى تسليم أمره إلى معلّميه باتباع إرشاداتهم والخضوع لأوامرهم. وفرضت عليه الطاعة باسم الكائن العلوي الذي نسب إليه هؤلاء المعلّمون كل الأحداث ومُنع من أن يجادل في النافع والضارّ. وأنا أسلّم بأن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل ألوان الاستعباد وأكثرها إهانة، لكن لن ينكر أحد أن ذلك التهذيب

---

(44) انظر ما يذكره أحمد أمين في «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، مع الإشارة إلى أنه ينقل المقالة مبتسرة (ط 5، القاهرة: 1989، ص 89 ـ 91)، ثم ينقلها عنه عمارة في «الأعمال الكاملة». أما النص الكامل فقد نشرته صحيفة «الوديبا» ثم أعادت نشره غواشون ملحقاً بترجمتها لـ «رسالة الرد على الدهريين». وسيأتي تعريبه في وثائق القسم الثاني.

الديني، سواء أكان إسلامياً أم مسيحياً أم وثنيّاً، هو الذي مكّن كل الأمم من الخروج من مرتبة التوحّش والإرتقاء إلى المدنيّة»[45].

لعل مترجم أفكار الأفغاني قد صاغ صياغة «نشوئية» المقابلة التي أشرنا إليها سابقاً بين نوعين من المعرفة تؤدي إلى تحديد الظاهرة النبوية بمجالات معيّنة للمعرفة وأيضاً بمستويات معينة منها. فالمقابلة بين معرفتين (أو مستويين في المعرفة) هي القاسم المشترك بين الأفغاني وعبده، بين السينوية والإشراف الصوفي، بين الفلسفة الإسلامية وفلسفة الموسوعيين الفرنسيين. وإذا كنا لا نعرف تدقيقاً نظرية الأفغاني حول النبوّة فإن كل المؤشرات تؤكد أنها كانت تتّجه نحو التأليف بين تيارات عديدة، من ابن سينا إلى ديدرو مروراً بالطوسي وابن عربي وابن خلدون، محاولة الوصول إلى رؤية «معقلنة» تصطدم حتماً بالحس الديني العام الذي اتجه إلى تكفير صاحبها.

والخلاصة بعد عرض هذه المسائل الثلاث أن الممنوع والمسموح يتوزّعان بطرق مختلفة بحسب اللحظة التاريخية والمؤثرات الثقافية والمواقف الفردية، وأن الأفغاني قد تفاعل مع روافد مختلفة جعلت آراءه مختلفة عن السائد في أحايين كثيرة مصطدمة بنزعات المحافظين من كل صوب. والباحثون الذين يعرّضون بإلحاد الأفغاني كأنهم يسلّمون بأن تلك النزعات تمثّل الديانة الصحيحة. ولكن من الخطأ أيضاً التسليم بتلك الصورة المبسطة المنتشرة في الكثير من الدراسات العربية التي تتعامل مع تلك المطاعن وكأنها انطلقت من فراغ. ولا بدّ من الإقرار أن الثقافة

---

(45) ترجمة شخصية عن النص المذكور سابقاً.

العربية السنية ليست التعبير الوحيد عن الدين الإسلامي، وأن روافد هندية وفارسية قد أسهمت أيضاً في تشكيل الوعي الديني للأفغاني، وهي أيضاً تدخل في صميم التراث الإسلامي بالمعنى الشامل لهذه الكلمة.

القسم الثاني

الـوثــائق

نقدّم في هذا القسم 13 وثيقة قسّمناها إلى مجموعتين: تتضمّن الأولى الوثائق المتعلّقة بالأفغاني، وهي تشترك في تقديم صورة عنه غير مألوفة، وهذه الوثائق هي:

- تقرير رئيس الشرطة الفرنسيّة إلى مدير شؤون الإجرام في لندن حول نشاطات جمال الدين الأفغاني في باريس (1883).
- تقرير حول الأفغاني أعدّته مصالح الشرطة بباريس سنة 1884.
- مقال نشرته صحيفة «باريس» الفرنسيّة حول أعمال ابتزاز اتهمت الأفغاني بالتورّط فيها (1884).
- ردّ الأفغاني على المقال السابق.
- ردّ كاتب المقال على الردّ وتقديمه معلومات أخرى مُثيرة (1884).
- محاورة مدير صحيفة باريسيّة للأفغاني (1885).
- صفحات حول الأفغاني سجّلها هنري روشفور في مذكّراته.
- ترجمة الأفغاني بقلم سليم عنحوري (1885).

أما المجموعة الثانية فتتضمّن المقالات التي نشرها الأفغاني باللّغة الفرنسيّة، أو بالأحرى التي نشرت باسمه في هذه اللّغة،

وكانت موجّهة إلى غير المسلمين لذلك تضمنّت آراء غير معهودة، وهي:

- ثلاث مقالات حول المهدي صدرت في الصحيفة الفرنسيّة «الأنترنسجان» (1883).
- الرد الكامل للأفغاني على محاضرة لرينان (1883).
- رسالة وجّهها الأفغاني إلى القنصل البريطاني في تركيا (1895؟).

نشير أخيراً إلى أن كل وثيقة من هذه الوثائق تطرح العديد من المسائل للنقاش، لذلك فضّلنا اعتماد طريقة الترجمة شبه الحرفيّة وقد نكون ضحّينا، في بعض المواضع، بالجانب الجمالي اعتقاداً منا أن التصرّف في التعريب كثيراً ما كان مطيّة لتحوير المعاني والتلاعب بالدلالات، ولعلّ أبرز مثال على ذلك التعريب الذي نشره أحمد أمين لردّ الأفغاني على رينان ونقله عشرات الباحثين بعده على علاته. كما أننا قدّمنا لكل وثيقة بعرض موجز يشير إلى ظروف كتابتها ويذكّر القارىء ببعض المعطيات التاريخيّة لتمكينه من متابعة محتواها.

المجموعة الأولى

وثائق حول الأفغاني

أولاً: تقريران للشرطة الفرنسية

تقديم: كانت فرنسا عاقدة العزم على مكايدة البريطانيين بعد احتلالهم مصر سنة 1882، فسمحت لبعض مناوئي ذلك الاحتلال بالإقامة على أراضيها وتوجيه نشاطاتهم ضد الإنجليز والسلطان العثماني في آن. وقد استفاد جمال الدين الأفغاني من هذا الوضع فأقام في باريس وأصدر الصحيفة المشهورة «العروة الوثقى».

وهنا تعريب لتقريرين للمخابرات الفرنسيّة تتعلّق به وتبيّن تطوّر موقفها منه. فالتقرير الأول موجّه من رئيس الشرطة الفرنسيّة إلى مدير دائرة الإجرام في لندن ويتبيّن من خلاله أن الأفغاني كان معروفاً لدى المخابرات الفرنسيّة دون أن يكون معتبراً في نظرها من العناصر الخطيرة، إذ إن المعلومات المقدمة بشأنه هي معلومات عاديّة، وليس فيها إشارة إلى نشاطاته السريّة والعلنيّة ضد انجلترا. فإمّا أن تكون مصالح المخابرات الفرنسيّة قد عتّمت على الأمر للسبب الذي ذكرناه أعلاه، أو أن تكون جاهلة في تلك الفترة بطبيعة تحرّكات الأفغاني، ذلك أنه لم يستقرّ في باريس إلا قبيل كتابة هذا التقرير ببضعة أشهر (فيفري/ شباط 1883).

بالمقابل فإن التقرير الثاني يعبّر عن تطوّر في موقف المخابرات

الفرنسيّة التي أصبحت تتابع نشاطات الأفغاني عن كثب، وليس ذلك محلّ صدفة، إذ إنه كتب في مارس/آذار 1884 أي في الفترة نفسها التي صدرت فيها صحيفة «العروة الوثقى» (أول عدد صدر منها كان بتاريخ 13 مارس 1884). والمرجّح أن إدارة الشرطة قد استقت المعلومات الواردة في التقرير من الأوساط الصحفية الفرنسيّة التي كانت استقبلت الأفغاني واحتفت به، بصفته عدوّاً لانجلترا من جهة، وبصفته «الأفغاني الوحيد في أوروبا» كما سيرد في وثيقة قادمة، من جهة ثانية. ومن الصحف التي اهتمّت به نذكر «لوديبا» و«باريس» و«الانترانسجان».

إن المعلومات التي ترد في هذا التقرير غير دقيقة في أغلبها ومغلوطة في الكثير منها. لكن المهمّ أن نلاحظ أن جزءاً من هذه المعلومات قد سرّبها الأفغاني نفسه للمغالطة حول صورته وإبراز نفسه بمظهر المفكّر المتحرّر، كما يؤكّد ذلك ردّه على رينان الذي سيرد لاحقاً، وهو المشار إليه في هذا التقرير. وقد كانت غاية الأفغاني من ذلك كسب عطف الرأي العام الفرنسي ـ وخصوصاً أوساط المثقفين والإعلاميّين ـ وتوجيه السياسة الفرنسيّة ضد المصالح البريطانيّة. ولا شك أن أكبر مغامرة قام بها كانت إيهامه بالقدرة على التأثير على المهدي في السودان، فلئن نجح في البداية في استقطاب اهتمام الفرنسيّين، فإن مصير انتفاضة المهدي وانكشاف زيف إدعائه قد أفقداه (أي الأفغاني) فيما بعد الكثير من صداقاته الفرنسيّة. لكنه نجح في الأثناء في إصدار 18 عدداً من «العروة الوثقى» كان لها الوقع، الذي نعلمه، في الأقطار العربية والإسلاميّة.

التقرير الأول:

تقرير رئيس الشرطة الفرنسيّة إلى مدير شؤون الإجرام في لندن حول نشاطات جمال الدين في باريس (1883)[1].

باريس في جويلنة (يوليو) 1883

سيدي المدير

تفضّلتم في 20 جوان (يونيو) الماضي بطلب إرشادات حول السيد جمال الدين الذي قد يكون الكاتب المفترض لرسائل تهديد موجّهة إلى عديد الأشخاص المقيمين في مصر[2].

يشرفني أن أنقل إليكم هنا نتائج التحقيق الذي أمرت به بهذه المناسبة.

السيد جمال الدين هو من رجال القلم، أصله من أفغانستان، عمره 45 سنة، أعزب، يقيم منذ 17 فبراير (شباط) الماضي سكة سيز (rue de Sèze)، عدد 16، ويدفع إيجاراً مقداره خمسون فرنكاً.

لقد استأجر هذا البيت المؤثث باسم «الدين جمال» وكان قادماً من كلكتا (الهند) ولم يسبق له القدوم إلى باريس.

المشهور عنه أنه غزير الثقافة وأنه يتحدّث بثمان لغات رغم أنه يستعمل الفرنسيّة بكثير من العسر.

شارك السيد يعقوب صنّوع[3] ـ أستاذ اللغة العربية ورئيس تحرير

---

(1) اكتشفت التقارير ونشرتها بالفرنسيّة الباحثة ذات الأصل الإيراني هوما باكدامان، وقد وردت في ملحق أطروحتها. انظر: باكدمان، مرجع مذكور، ص 329 . . .

(2) حول قضية رسائل التهديد انظر الفصل القديم [illegible] العروة الوثقى».

(3) يعقوب صنّوع هو يهودي مصري كان له دو[illegible]حركة القوميّة المصرية واشتهر بمقالاته الصحفية الملتهبة. أسّس [illegible]ة «أبو نظّارة».

صحيفة عربية مقرّها في باريس، 48 جادة كليشي - تحرير عدّة مقالات مناوئة لانجلترا.

يستقبل العديد من الزوّار ويبدو مترفّه الحال.

سلوكه اليومي وأخلاقه لا تدعو إلى أية ملاحظة سلبيّة.

تفضلوا، سيدي المدير، بتقبّل فائق إحترامي.

رئيس شرطة باريس.

التقرير الثاني:

مذكّرة حول جمال الدين أعدّتها مصالح إدارة الشرطة بباريس

باريس في 28 مارس/آذار 1884

جمال الدين هو شيخ أفغاني تبحّر في العلوم بالهند حيث أقام مطوّلاً. وهو ذو روح شديدة التحرّر تميّزه عن غيره من أصحاب ديانته. لقد شارك هؤلاء فترة ما كراهيتهم الأجانب وكان الإنجليز أول من نال عداوته في بداية درب نضاله الذي لم يتوقّف أبداً. لم يشهد الاحتلال الإنكليزي في الهند عدوّاً في مثل عناده وإصراره: لقد أثار التعصب الديني لتغذية انتفاضات لا طائل من ورائها غير تضخيم هيجان قد يصير مضراً. بل يقال إنه إدّعى النبوّة مثل صديقه أحمد مهدي السودان. ولقد نشطت السلطات الإنجليزية في البحث عنه ولم يفلت من أيديها إلا بفضل إخلاص أصحاب ديانته الذين أخفوه فترة طويلة ثم يسّروا له فرصة السفر بحراً.

وصل إلى الآستانة واستقبل بحفاوة كبيرة، فقد استقبله السلطان عبد العزيز[4] في قصره استقبالاً تخلّلته كلّ مظاهر الإحترام، كذلك

(4) السلطان عبد العزيز (1830 - 1876) تولّى الخلافة سنة 1861. اشتهر بتطبيق =

عامله خلفاء عبد العزيز بالإعتبار عينه، آملين استعمال نفوذه ـ عند الضرورة ـ لدى مسلمي الهند ضد الانجليز حلفائهم الأعزّاء. وقد تابع الانجليز تحركاته في الآستانة وطلبوا من الحكومة العثمانية أكثر من مرّة توقيفه وإبعاده، ولكن دون جدوى.

إلا أنّ جمال الدين قدّم لهم بنفسه، مع الأسف، فرصة الإيقاع به. فقد عيّن أستاذاً بإحدى المدارس فتعرّض ذات مرّة في درس عام إلى أصول الديانة الإسلامية وهيّجه تصفيق أعضاء «تركيا الفتاة» فبلغ به الحدّ أن نعت محمّداً بالدجّال واعتبره هو و«بقية الأنبياء أصحاب حرفة يجنون وحدهم مكاسبها». لقد فجّر فضيحة ضخمة ووجدت السفارة الانجليزية الفرصة مناسبة لتصوير جمال الدين بصورة الرجل الخطير الجدير بالعقاب[5].

فرّ جمال الدين إلى فرنسا[6] والتقى في باريس خليل غانم

= «التنظيمات» لكن الأمبراطورية منيت على عهده بهزائم عسكرية قاسية. ومن الملاحظ أن الأفغاني قد أقام مرة أولى في تركيا في عهد هذا السلطان وكان ذلك من سنة 1869 إلى 1871.

(5) من الألغاز العويصة حول الأفغاني قضيّة المحاضرة حول الصناعات التي ألقاها في دار العلوم باسطنبول سنة 1870 وكانت سبباً في اتهامه بالكفر وإخراجه من تركيا. وتقول الرواية الرسميّة التي نقلها محمد عبده وعبد القادر المغربي إن السبب الحقيقي للضجة هو كيد شيخ الإسلام التركي للأفغاني وإتهامه بأنه إدعى أن النبوة صنعة من الصناعات، على أننا نستغرب أن تقوم هذه الدعوى دون سند في محاضرة حضرها ـ على قول الأفغاني ـ عدد كبير من علية القوم. وقد قدّمنا تفسيرنا لهذه القضية في القسم الأول من الكتاب.

(6) من المعلوم طبعاً أن الأفغاني لم «يفرّ» من تركيا إلى فرنسا وإنما إلى مصر التي أقام بها من 1871 إلى 1879 ونفي بعدها إلى الهند ولم يحلّ بفرنسا إلا بداية سنة 1883.

أفندي الذي كان عرفه في الآستانة كاتباً لأسعد باشا، أحد كبار الوزراء سابقاً (مدير المنح العثمانية في باريس). لقد عيّن خليل غانم سنة 1877 نائباً لسوريا في المجلس العثماني واختار النفي تجنّباً للسجن أو لما هو أقسى من ذلك لأن السلطان نقم عليه[7]. وكان خليل غانم محرّراً في صحيفة «لوديبا» ففتح أعمدتها أمام جمال الدين الذي نشر فيها مقالات حول تأثير الديانة الإسلامية لا يتذكرها المسلمون إلا كارهين مرعوبين، فهم يعتبرونها خيانة من مشارك لهم في الدين. لقد قرأت في تلك الفترة إحدى هذه المقالات عن موظف عثماني سامي كان في رحلة إلى باريس فصرخ: «لم يكن هذا الرجل مسلماً أبداً!»[8].

بعد ذلك تعرّف جمال الدين بالسيد روشفور (Rochefort) وكتب مرات عديدة في صحيفة «الانترانسجان»[9].

ثم استيقظت كراهيته للانجليز بنشاط حثيث على وقع الانتصارات الأولى التي حققها المهدي [في السودان][10]. فعاد إلى

(7) خليل غانم ثم ابنه شكري غانم من أوائل المثقفين اللبنانيين الذين برزوا في اللغة الفرنسيّة واعتمدوها للكتابة الصحفية والأدبيّة كما إنهما من أوائل الذين دعوا إلى الاستقلال عن السلطة العثمانية.

(8) يشير هنا إلى ردّ الأفغاني على الفيلسوف الفرنسي رينان وسيرد تعريبه لاحقاً.

(9) هنري روشفور H. Rochefort (1831 - 1913) كاتب وسياسي فرنسي أصدر عدة صحف منها «الانترنسجان» أو العنيد L'intrasigeant وسيرد مزيد التعريف به.

(10) المهدي، محمد أحمد (1844 ـ 1885) شيخ سوداني أعلن أنه المهدي فساندته بعض القبائل واستطاع مع مساعده عثمان دقنة أن ينتصر على الجيش الانجليزي ـ المصري في عدة مواقع ولفت الانتباه بقضائه على حملة القائد الانجليزي هكس سنة 1883 ثم عيّن الجنرال جوردون لمقاومته فاستطاع بدهائه أن يستغل انقسامات القبائل السودانية لكنه انهزم أمامه في معركة الخرطوم وقتل فطار نجم المهدي ودانت له أغلب أجزاء السودان بالولاء. إلا أن الموت =

تحمّسه الأول للإسلام ليقاوم به الانجليز إذ إنه الوسيلة الوحيدة لتحريك الجماهير السودانية التي تخلط بين الدين والوطنية. لقد التحم بالنبي الأسود، بل لعلّه ذهب للقائه في معسكره. وعلى كل، فقد نصّب نفسه ممثّلاً له ومنافحاً عنه في باريس حيث نشر صحيفة عربية عنوانها «العروة الوثقى». ونحن مدينون له بما نالته فرنسا لدى المهدي من تأثير وحُظوة. لقد تضمّنت مراسلة وردت من مصر منذ أيام قليلة أن المهدي قال لمبعوثي الجنرال غوردون[11] إنه لن يتفاوض أبداً مع الانجليز لكنه مستعدّ للتفاوض مع الفرنسيّين بشأن السّلام. وتضيف البرقية الإخبارية أن فرنسا مدينة إلى وكيلها في الخرطوم السيّد هربين (Herbin) بهذا الاحترام الذي يكنّه لها المهدي، لكن الحقيقة أنه كان مستحيلاً على السيّد هربين الاتصال من الخرطوم بالنبيّ المقيم في العبير، وإنما يرجع الفضل إلى جمال الدين في الحظوة التي نالتها فرنسا لدى الثوّار. أضف إلى ذلك أن صحيفة «الانترانسجان» أعلنت منذ بضعة أيام إيفاد السيدين اوليفييه بان (Olivier Pain) وروشفور الابن إلى معسكر السودان. فلا بدّ أنهما يحملان مكاتيب توصية من جمال الدين.

نشر صحيفة عربية بباريس[12]، مقرّها بسكّة مارتيل (rue

= المفاجىء للمهدي سنة 1885 كان له الأثر السيّىء على اتباعه فانهارت حركته سنة 1899: لقد حاول الأفغاني في البداية استغلال هذه الأحداث لـ «تدويل» القضية المصريّة والتصدّي للنفوذ البريطاني بتدخّل فرنسي وعثماني.

(11) الجنرال غوردون (1833 ـ 1885) هو قائد انجليزي ارتبط اسمه بالسودان إذ عهد إليه أمره من 1875 إلى 1880 ثم عيّن لقيادة حملة ضد المهدي سنة 1884 فأسر في الخرطوم ثم قتل.

(12) المقصود صحيفة «العروة الوثقى» التي صدر أول أعدادها في 13 مارس/آذار 1884 وآخرها في 17 أكتوبر/تشرين الأول 1884.

Martel) هدفها، على ما ورد في التعريف بها، محاربة الانجليز الذين اغتصبوا مصر ومحاربة السلطان الذي اغتصب الخلافة ثم خاصة ضمّ المسلمين إلى دعوة المهدي وحثّهم على الإعتراف به نبيّاً بشّر القرآن بظهوره السنة الأولى للقرن الثالث عشر من الهجرة (1884). تُرسَل الصحيفة في شكل حزم بضائع إلى البلاد العربية وشمال أفريقيا، وقد صدر منها عددان يفيان بما وعد به جمال الدين من إثارة ضد الانجليز لكنهما لا يتضمّنان نفس النقد موجّهاً إلى السلطان، على عكس ما كان منتظراً من قراءة التعريف بالصحيفة. إن هذا التغيّر يؤكّد الإشاعات التي سبق أن عرضتها حول اتفاق مفترض بين المهدي والسلطان.

إن جمال الدين، شأنه شأن كل الشرقيين، قادر على المجاملة عندما يلاحظ عجزه عن المعاداة، فلقد رأيناه يضحّي بأفكاره الليبرالية ويعود مسلماً متحمّساً مدفوعاً بكراهيته للانجليز ورغبته الاستحواذ على حقّ التحدث باسم المهدي بعد أن كان يظهر في الآستانة بمظهر المفكّر المتحرّر. ولا مجال للشك أنه عندما تتخلّص مصر والسودان من الإحتلال الانجليزي سينقلب جمال الدين ضد الأتراك الذين يحتاج الثوار السودانيون إلى دعمهم اليوم للانتصار على الانجليز، رغم أن دعمهم سياسي بحت إلى حدّ الآن. يبدو أن الخطّة التي يتبعها المهدي وجمال الدين حالياً هي قطع الطريق أمام كل محاولة اتفاق بين تركيا وانجلترا حول المسألة السودانية.

على أنه يجدر التساؤل عن الجهة التي تتولّى تمويل الصحيفة العربية لجمال الدين ذات التكلفة الباهظة. هل يملك المهدي موارد ماليّة؟ إن هذا أمر مشكوك فيه.

ثانياً: خفايا تمويل «العروة الوثقى»

تقديم: إن الاضطرابات التي شهدتها أغلب الأقاليم العربية والإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر قد دفعت البعض من الأمراء والأعيان إلى اللجوء إلى بلدان أوروبية والإقامة فيها، وقد تبعهم عديد الكتاب والمثقفين سواءً أكانوا من حاشيتهم أم اضطرّوا بدورهم إلى هذا اللّجوء.

والوثيقة التي نقدّم هنا تعريبها تصوّر ما كان يحاك من مؤامرات ومكائد في ظل هذا الوضع، فقد اختلطت الطموحات الوطنية بالطموحات الشخصيّة، والرغبة في جمع المال للنضال بالرغبة في جمعه لتحصيل لقمة العيش. وتبرز من خلال هذه الوثيقة شخصيات مصرية هي الخديو إسماعيل وابنه الخديو توفيق وحليم باشا وإبراهيم المويلحي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إضافة إلى شخصية تونسيّة هي الجنرال حسين. وهي تكشف عن جوانب خفيّة من نشاطات الأفغاني عندما كان مقيماً في باريس والأساليب التي استعملها لتمويل إصدار الصحيفة المشهورة «العروة الوثقى».

تتشكل الوثيقة من أقسام ثلاثة: القسم الأول هو مقال لكاتب مجهول يتعرّض إلى نشاطات الأفغاني ومُسَاعِدَيْه إبراهيم المويلحي والشيخ محمد عبده. والقسم الثاني هو ردّ للأفغاني على هذا المقال. والقسم الثالث هو ردّ الكاتب الأول على الردّ.

ويبدو من خلال كلام الأفغاني أن الكاتب المجهول هو أحد قدماء معاونيه، وعلى كل فمن الواضح أنه عليم بالخفايا والأسرار، وأنه يحتفظ بوثائق خطيرة ضد الأفغاني يلمّح في المقال الثاني إلى إمكانية استعمالها ضدّه. من جهة أخرى يبدو متقنا للّغة الفرنسيّة، إلا أن يكون نصّه مترجماً.

بالمقابل جاء ردّ الأفغاني ضعيفاً في لغته وفي استدلالاته، فهو ردّ يتجنّب الخوض في أصول المسائل، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن التهم الموجّهة إليه صحيحة كلّها، فهو قد يكون فضّل عدم الخوض في بعض المسائل كي لا يكشف نشاطات تتعلّق بالجمعيّة السريّة «العروة الوثقى» أو تتعلّق به شخصيّاً. فقد كانت فرنسا تغضّ الطرف عن ذلك مكايدة للانجليز، بينما كان الأفغاني يستغلّ هذا التسامح في محاولة لتثوير العالم الإسلامي كلّه، إلا أنه يبدو مؤمناً بالمبدأ القائل «الغاية تبرّر الوسيلة»، لذلك لا يتورّع عن استعمال كل المناورات لتحقيق أهدافه، ومنها الحصول على إعانات مالية من كل الأطراف، بالترغيب أو بالترهيب.

1 ـ مكائد الشرقيّين[1]

(صحيفة «باريس» ـ 3 ديسمبر 1884).

طرد من فرنسا منذ أيام رعيّة مصريّ يدعى إبراهيم ويقال إنه الكاتب السابق لإسماعيل باشا[2]. حول هذا الموضوع أرسل إلينا أحد قرائنا من ليفورنة[3] بعض المعلومات المهمّة المتصلة بما يحيط

(1) هذا هو العنوان الذي اختارته الصحيفة للمقال وقد احتفظنا به. وللذكر فإن هذه الوثيقة معرّبة عن الأصل الفرنسي الذي نشرته باكدمان في أطروحتها المشار إليها سابقاً.

(2) إبراهيم المويلحي (1846 - 1906). كاتب وسياسي مصري، صاحَبَ إسماعيل إلى إيطاليا عند النفي وأقام معه بضع سنوات أصدر خلالها صحيفة «الاتحاد» ثم «الأنباء». سافر إلى الآستانة بعد ذلك وعيّن عضواً في مجلس المعارف ثم عاد إلى مصر وأنشأ صحيفة «مصباح الشرق». وهو والد الأديب المعروف محمد المويلحي صاحب «حديث عيسى بن هشام» وقد تعدّدت ولاءاته السياسيّة وكانت الصحافة إحدى وسائله لتحقيق أهدافه.

(3) ليفورنة (Livourne بالفرنسيّة و Livorno حسب تسميتها الإيطالية الأصلية) =

من مكائد بالأمراء المطالبين بالعرش المصري.

هذا نص مراسلنا الذي يبدو عليماً بكل هذه الحوادث.

ليفورنة في 29 نوفمبر/تشرين الثاني 1884

السيّد المحرّر

إطلعت باندهاش هذه الأيام الأخيرة على ما نشرته بعض صحف باريس من معلومات تزعم أنها دقيقة حول طرد الرعيّة المصريّة إبراهيم بيك المويلحي.

أرجو أن تسمحوا لقارىء مثابر على صحيفتكم أن يقدّم إليكم معلومات صحيحة حول الظروف التي سبقت القرار الذي اتخذه وزير الداخلية الفرنسي وكانت سبباً في هذا القرار.

التقيت هنا إبراهيم بيك وتحدثنا مرات عديدة حول إقامته في باريس وصحيفة «الاتحاد» وراعيه السابق إسماعيل باشا خديو مصر سابقاً.

إبراهيم بيك هو سليل إحدى العائلات العريقة في مصر. وما زال أخوه عبد السلام بيك المقيم في القاهرة يحظى بثروة طائلة. وقد توفي أبوهما منذ سنوات تاركاً لهما ما لا يقلّ عن 1,200,000 فرنك بدّدا منها الجزء الأكبر. أضيف أنهما من الشرفاء، أي أنهما من سلالة النبي. لكن المنتسبين إلى النبي كثيرون.

بعد أشهر من خلع إسماعيل[4]، جاء إبراهيم بيك لمقابلة

= مدينة تقع على الساحل الشمالي الغربي لإيطاليا. هي التي أقام فيها إسماعيل باشا بعد عزله عن خديوية مصر وكان الإيطاليون منحوه قصراً هناك وسمحوا له بالإقامة فيها.

(4) إسماعيل باشا هو الحاكم الخامس في أسرة محمد علي تولّى خديوية مصر من 1863 إلى 1879، حاول تدعيم قوة مصر إلا أنه أنهك ميزانيتها وعجز عن مقاومة =

الخديو السابق في نابلي (Naples) واستدرار عطفه بعد أن بقي في القاهرة دون موارد ماليّة. وقد عيّنه إسماعيل في إحدى الوظائف. لكن إبراهيم بيك قرّر الذهاب إلى باريس، إما لأنه ملّ حياته الجديدة أو أنه شعر بما يدفعه إلى التذمّر من راعيه. لم يستمرّ في خدمة إسماعيل إلا بضعة أشهر، وعندما قدم إلى باريس أصدر ثلاثة أعداد من صحيفة «الإتّحاد» بفضل معونة شاب من جماعة حليم[5].

وكان إبراهيم يبعد الظنّة بأن يعلن من باريس ويكتب في إيطاليا وفي مصر وفي الآستانة أنه مستمرّ في خدمة الخديو السابق إسماعيل. أما صحيفة «الاتحاد» فكانت تهاجم السلطان بعنف، ومن جملة أطروحات إبراهيم بيك في هذه الصحيفة أن عبد الحميد لا حقّ له في الخلافة، أي في استخلاف النبي.

وقد حاول البعض إستمالته إلى صفّ حليم بأن وعدوه بوسام وبلقب الباشويّة. كما أغري بما سيجنيه من مكاسب إذا ما أعلن نيّته التخلّي عن راعيه السابق فلا شك أن الخديو المعْزول سَيستجيب لمطالبه لتثبيطه عن الانتقال إلى صفّ خصمه.

أغْرَت الفكرة إبراهيم بيك فاتجه إلى السفارة العثمانية عشية إصدار العدد الثالث من «الاتحاد» وأعلم بالساعة التي سيصدر فيها العدد، بذلك تمّ حجزه يوم غد حال طبعه.

= المطامع الأجنبية حولها. قامت الثورة العرابية في عهده فعجز عن التوفيق بين إرضاء زعماء هذه الثورة وتلبية مطالب الأوروبيين فعزل سنة 1879 وأقام في نابلي ثم توفي بالآستانة عام 1895. والملاحظ أن الأفغاني كان من أعدائه ومن الذين سعوا إلى عزله.

(5) حليم بن سعيد، حفيد محمد علي، حرم من خلافة أبيه على العرش المصري إذ انتقلت الخلافة إلى إسماعيل. كانت علاقاته جيّدة بالعثمانيين فكان يحاول توظيفها لاسترجاع ما ضاع منه.

وانتظر إبراهيم بيك طيلة شهرين الوسام ولقب الباشوية ومُنح حليم، وقد راسل حليم مرات عديدة دون أن يتلقى جواباً.

فلما فقد الأمل واشتدّت به الفاقة اتجه ثانية إلى إسماعيل فأشفق هذا عليه وأعاد إليه راتبه بعد أن حمله على توقيع التزام بعدم مغادرة ليفورنة وبالتخلّي عن الكتابة.

لكن إبراهيم عاجز أبداً أن يلتزم الهدوء. فقد نشر عدداً من «الاتحاد» دون علم الخديو السابق، ولم تتكرّر المحاولة إذ إن إسماعيل تصدّى له لَمّا علم بالأمر.

لا يمكن أن أعرّفكم بالأسباب التي دفعت إبراهيم بيك إلى إصدار عدد من «الاتحاد» بعد سنوات أربع من التوقّف إلا بعد أن أقدّم إليكم شخصاً كان هو المتسبّب بصفة غير مباشرة في قضية طرد المرعي السابق لإسماعيل.

هذا الشخص هو الشيخ جمال الدين الملقّب بالأفغاني والذي يدّعي أنه فيلسوف، وقد قدم باريس منذ سنتين. وقد خدعه رجال حليم باشا أملا في ضمّه إلى صفوفهم. ونشرت الصحف، وبصفة خاصة صحيفة «الانترانسجان» معلومات خيالية حوله. فقد قدّم على أنه أمير، ولا أدري كيف جاءه هذا اللقب ولا من أين. كما نسبت إليه مشاريع جبّارة أقلّها دفع العالم الإسلامي إلى الثورة وطرد الانجليز عن الهند والأوروبيين عن مصر. وقد استمرّت هذه الضجّة المضلّلة حوالي شهراً.

لكن هذا الأمير المزعوم سرعان ما خيّب آمال أنصاره الذين أدركوا استحالة أن يحوّلوا بطلاً ـ وإن بدون إرادته ـ رجلاً لا ينهض من نومه إلاّ الساعة الحادية عشرة أو عند الزوال. فانفضّوا من حوله

وتركوه بين مجموعة صغيرة من السذّج يروي لهم قصصا عن محمّد وجنكيزخان وعن افغانستان.

وكان جمال الدين قد أُطرد تباعاً من بلده أفغانستان حيث لم ينجح في إدعائه أنه المهدي ثم من الآستانة ثم من مصر ثم من الهند. فجاء طالباً السَّنَد من إسماعيل باشا. وكان الخديو السابق يعرفه جيّداً لذلك رفض استقباله. فاغتاظ الأمير الأفغاني المزعوم واستنجد باللاّمعة إبراهيم الذي سارع بالسفر من ليفورنة إلى باريس وأقام بها ثلاثة أيام. واتفق المتواطئان على إرسال مكتوب غير موقّع إلى إسماعيل بأسلوب إن لم أقل أنه شديد المجاملة فهو شرقيّ جدّاً. فلما تخلّف الجواب أصدرا في صحيفة غير متساهلة [تورية عن صحيفة «الانترانسجان»] مقالاً ينتهي بجملة تتوعّد إسماعيل وحليم في آن. وما زال قرّاء هذه الصحيفة ينتظرون منذ سنة تنفيذ هذا الوعيد.

على أن أحد الوسطاء نجح في هذا الأثناء أن يحصل من إسماعيل باشا على هبة بمليون فرنك لفائدة الشيخ جمال الدين. فلما تخلّص الشيخ من الضيق المالي استقدم من بيروت صديقاً له هو محمّد عبده[6]. وفي هذا الأثناء أيضاً نشرت بعض الصحف الباريسية خبراً يعلن قرب إصدار صحيفة عربية تدعمها جمعيّة ينتمي أعضاؤها إلى كل البلدان الشرقية. وكان هدف هذه الصحيفة الجديدة نشر تعاليم الإسلام وتحرير المؤمنين به الخاضعين إلى سيطرة الكفّار.

لا داعي أن أذكر لكم أن هذه الجمعية لم توجد إلا في مخيّلة

(6) الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905) كان من أقرب أتباع الأفغاني الذي استقدمه إلى باريس أواخر سنة 1883 وعمل معه على إصدار صحيفة «العروة الوثقى».

جمال الدين وعبده. أما الصحيفة فقد صدرت فعلاً تحمل عنوان «العروة الوثقى»[7]. وكان إسماعيل قد رفض رفضاً قطعياً تمويلها إلا أنه قدّم لها مرة أخرى مبلغ 2000 فرنك تحت إلحاح الأفغاني العنيد. ثم استقدم الأفغاني إبراهيم بيك من ليفورنة فجاء هذه المرة مصطحباً الجنرال حسين[8]، وهو اسم معروف لديكم دون شك. إن هذا الجنرال التونسي الذي جمع ثروته بالإختلاس المفضوح للأموال العامة تبرّع بما لا يقلّ عن 11,000 فرنك ليدعّم صحيفة تدعو إلى الجهاد ضد «الكفّار». هناك أيضاً جزئية مريبة: هذه الصحيفة كانت تعلن أنها أسبوعية لكنها لم تصدر في الواقع إلا مرّة كل ثلاثة أسابيع.

وقد تآمر الحواريّون الأربعة: حسين باشا، جمال الدين، محمد عبده وإبراهيم بيك، على ابتزاز الخديو السابق مجدّداً. ولهذا الغرض أصدروا عدداً من صحيفة «الاتحاد» التي ادعي منذ أربع سنوات أنها موالية لإسماعيل. وقد صدر هذا العدد في طباعة مجربّة ولم تتجاوز نسخه العشر، وهي كميّة إعتبرت كافية لتهديد إسماعيل باشا. فلما بلغت السفارة العثمانية أصداء هذه المكيدة طلبت إبعاد إبراهيم بيك الذي قام بالدور الأكبر وكان لها ما أرادت، فكفّر إبراهيم بيك عن جريمة الآخرين.

والواقع أن صاحب المصلحة الأوّل كان الجنرال حسين الذي

---

(7) صدر العدد الأول من صحيفة «العروة الوثقى» في 13 مارس 1884.

(8) الجنرال حسين هو من رجال الدولة في تونس تقلّد عدة مناصب وكان من أقرب المقربين إلى الوزير المصلح خير الدين وقد توفي بمنفاه الإختياري في إيطاليا سنة 1887. ويعرّض صاحب المقال بعلاقة الأفغاني بالجنرال حسين لأن فرنسا لما فرضت حمايتها على تونس سنة 1881 عزلت حسين عن وظائفه وجردته من نياشينه واعتبرته من أعدائها.

كان راغباً في استعارة مبلغ 200,000 إلى 250,000 فرنك من الخديو السابق، لكن أحبَط مَسْعَاه.

واليوم، يتطلّع هؤلاء السادة نحو حليم، لكنني أعرف جيّداً رأي ابن محمّد علي، فقد قال يوماً لشخص مدح أمامه جمال الدين: «إنه رجل متهوّس لا يفهم شيئاً من السياسة. ولو أني رغبت في خديوية مصر فلا يمكن أن استعين به، إذ إنه سيحملني نحو الخسران حتماً».

لقد لخصت لكم بالاختصار الممكن كل هذه المكيدة، تاركاً تفاصيل أخرى مفيدة، منها المتعلقة بعلاقة السير ولفرد بلنت ـ راعي عرابي[9] ـ بإبراهيم باي وبشخصيات أخرى أوروبية مرموقة.

إن ما ذكرته يكفي لتتمكنوا من الحكم الصائب على الدسائس التي تورّط فيها بعض زملائنا [الصحافيّين] عن سذاجة ودون دراية.

2 ـ جواب الأفغاني

(صحيفة «باريس ـ 5 ديسمبر/ كانون الأول 1884)

تبلّغنا الرسالة التالية ردّاً على مراسلة من ليفورنة كنّا نشرناها:

السيد رئيس التحرير

تفضّل أصدقائي بمدّي بعدد من صحيفتكم المحترمة يتعرّض لشخصي المتواضع. فقرأت تهماً عديدة أرغب في أن لا أكون ضحيتها فترة أطول.

اسمحوا لي بأن أقول لكم إن حسن سريرتكم جعلكم تقعون ضحيّة مغالطة عندما فتحتم صفحات الجريدة «باريس» لمراسلة تبدو

(9) أحمد عرابي (1841 ـ 1911) عسكري مصري قاد ثورة الضباط المصريّين ضد الأتراك والأوروبيين. اقترن اسمه بالأحداث التي استغلتها انجلترا لاحتلال مصر سنة 1882.

في نظر اتباعي من باريس وليس من ليفورنة.

لكني لا أريد بدوري إساءة استعمال كرمكم. سأكتفي بالرد المقتضب على تهجمات مراسلكم:

1 ـ لم أدّع لنفسي أبداً لقب الأمير، على عكس ما يتجرّأ البعض بزعمه، فأنا أومن أن قيمة الإنسان بفضائله وليس بأجداده. ثم إن مولدي لا يقلّ شرفاً عن موالد أعظم أشراف بلدي.

2 ـ لم أكن يوماً في حاجة تدفعني إلى استدرار معونة إسماعيل باشا.

3 ـ عرفت إبراهيم بيك إلى يوم إبعاده عن فرنسا كاتباً لدى الخديو السابق.

4 ـ إن الثروة الضخمة للجنرال حسين تجعله بمنأى عن الحاجة إلى الإقتراض، فلم نكن أنا أو هو محتاجين إلى ذلك بتاتاً.

5 ـ أخيراً، لم أدّع في أيّ مكان أنني المهدي، وإذا كنت قد عزمت على طرد الانجليز من بلدي، فتلك مهمّة وطنية حملتُها على عاتقي ولن أقدّم بشأنها حساباً إلى أحد.

هذا سيدي ما كنت أرغب في تسجيله راجياً منكم إبلاغه إلى قرائكم. أما مراسلكم، فلست بحاجة إلى أن أبحث طويلاً بين ذكرياتي حتى أعرف اسمه. إنه شخص كان سابقاً من الذين يتولون الترجمة لي ثم أبعدته عنّي عندما علمت من سوابقه ما يلوّث شرف من يقربه. إن اتهاماته بشأني ليست إلا تشفيّاً حقيراً [لأمر] حصل منذ فترة طويلة وليس في الأخلاق الحديثة وأخلاقكم أنتم في فرنسا لفظة لنعتها.

تفضلوا، سيدي رئيس التحرير، بتقبل فائق تقديري.

الشيخ جمال الدين أفغاني.

3 ـ مكائد الشرقيين

(صحيفة «باريس» ـ 12 ديسمبر/ كانون الأول 1884)

مع أن الأرجح أن مكايد مسلمي مصر أو الأقطار الأخرى حول طلب الخديويّة لا تهمّ قراءنا إلا قليلاً، فليس في مقدورنا أن نرفض لمراسلنا من ليفورنة نشر رسالة يردّ فيها على التصحيحات المزعومة للشيخ الأفغاني جمال الدين لعرضه حول الأحداث الصغيرة التي سبقت طرد إبراهيم بيك، الكاتب السابق للخديو السابق إسماعيل، والتي كانت دافعاً لهذا الطرد.

ليفورنة في 7 ديسمبر/ كانون الأول

السيد المحرّر

بلغني عدد صحيفتكم الموقّرة المؤرخ في الخامس من هذا الشهر. أرجو أن تسمحوا لي بالردّ على الشيخ جمال الدين.

في الرسالة التي وجّهها إليكم، لم يردّ الشيخ الأفغاني على التُّهَم التي يزعم أنه ضحيتها. بل قدّم لَغْوًا من القول وحديثاً دون معنى.

وانطلاقاً من محاولته صرف النظر عن أصل القضية انتهى بتحريض مؤذي بحقّ ترجمان له قديم لن يهمّ القرّاء معرفة اسمه. ثم ليس مهمّاً معرفة ما إذا كان للشيخ ترجمان أو أكثر أو معرفة هل إنه أطردهم أم غادروه. ما ينبغي الاهتمام به هي المكايد التي تورّط فيها الشيخ ومحاولاته ابتزاز الأموال. أنا مطالب بأن أثبت، على ما ذكرت في الرسالة الأولى، أنه كان سبباً غير مباشر في إبعاد إبراهيم بيك.

إن أقوال الشرف التي يطلقها المنحدرون عن السلالة النبوية لا تكفي في أوروبا للحسم في المسائل. لقد استغلّ الشيخ الصحافة

للدعاية لنفسه فمن الطبيعي أن نردَّ عليه بواسطة الصحافة، والقراء هم الحكم. كما أن هناك محاكم يمكن للشيخ أن يشكو أمامها الثالبين، فهل يتجرّأ على ذلك؟

يقول الشيخ جمال الدين:

1 ـ «إنه لم يدّع أبداً لقب الأمير». وأنا لم أقل إنه ادعاه. وإنّما قلت إنه ترك الناس حوله يلقبونه بهذه الصّفة. ليراجع الصحف الباريسية الصادرة في شهر فيفري/ شباط 1883.

«إن مولدي هو مولد شرف»، يقول الشيخ. إنه يشير بدون شك إلى إنحداره من البيت النبوي. ليكن الأمر كذلك، فلا أرى ضيراً وأرغب في التسليم بالأمر دون بحث.

2 ـ يكتب الشيخ: «إنه لم يستدرّ أبداً معونة إسماعيل باشا». لقد نسي إذن المحاولات المتكرّرة التي قام بها بواسطة مصريّ يشغل حالياً خطّة مدير مصرف في الإسكندرية، وهي المحاولات التي انتهت بترتيب لقاء [بينه وبين إسماعيل]. لقد كان ذلك ـ على ما اتذكّر ـ يوم 10 جانفي/ كانون الثاني 1884. وقد حمل السيد لافيزون (M. Lavizon) معه بعد يومٍ واحد من المقابلة مبلغ ألف فرنك للشيخ في بيته الكائن 16 سكّة سيز (16 rue de Sèze). لم يقدّم هذا المبلغ إلا في سبيل المعونة. فبعد ساعات قليلة من هذا اليوم الذي لا يمكن للشيخ أن ينساه، جاء علي بيك شفتاكي (?) (Cheftaky) ليفهم «الأمير» أن مبلغ الألف فرنك ليست بحال من الأحوال دعماً للصحيفة.

ثم برز على السطح الجنرال التونسي حسين ليبتزَّ أموال إسماعيل مجدّداً. ألا يتذكّر الشيخ سفراً قام به دون جدوى إلى تورينو؟ هل فقد الذاكرة فغابت عنه زيارته بعد شهر إلى الخديو

السابق في «النزل الكبير» وغاب عنه مبلغ الألفي فرنك فرنسي التي حصل عليها؟ إذا كان الأمر كذلك فهو غاية نكران الجميل.

3 ـ لننتقل إلى المسألة الثالثة. يقول الشيخ «إنه عرف دائماً إبراهيم بيك إلى يوم إبعاده كاتباً للخديو السابق». والحال أن العلاقات بين إبراهيم بيك وإسماعيل باشا قد انقطعت منذ حوالي أربع سنوات. إن للشيخ رسائل تثبت ذلك ويمكن إيجاد أخرى إذا اقتضت الضرورة. لقد أقام إبراهيم بيك مضطراً مدة أربع سنوات في ليفورنة لكنه لم ير راعيه السابق طوال هذه المدة إلا مرة أو مرتين! إن أمر هذا الكاتب لغريب!

4 ـ يضيف الشيخ الأفغاني أن الثروة الطائلة للجنرال حسين تجعله بمنأى عن كل شك حول الرغبة في الإقتراض. والحال أن جميع من يعرف حسين باشا يعلم أنه يتقرّب من إسماعيل منذ ثلاث سنوات ليستعير منه مالاً. أليس معلوماً أن الجنرال التونسي يواجه في هذا الوقت بالذات دعوى ضد وكيله التجاري؟ لقد انتهز فرصة إصدار صحيفة «الاتحاد» التي تهاجم شخص السلطان ليحاول تحقيق مشروعه الذي آل اليوم إلى الخسران[10].

5 ـ في مقام خامس وأخير، يزعم الشيخ جمال الدين «إنه لم يفكر يوماً في إدّعاء أنه المهدي». ألم يطلع الشيخ أبداً على مقالات صدرت في صحيفتين عربيتين من مصر هما «الزمان» و«مرآة

---

(10) المعروف أن الجنرال حسين قد كلّف من قبل الدولة التونسيّة بمخاصمة نسيم شمامة الذي غادر تونس بعد أن إستولى على جزء من الخزينة التونسيّة؛ ونظراً لتشعّب القضية فقد أقام الجنرال حسين في مدينة ليفورنة من 1873 إلى 1881 لمتابعة شمامة الذي كان يقيم بها أيضاً. ثم واصل الاستقرار في إيطاليا بعد دخول الفرنسيين إلى تونس فتعرّض بدوره إلى عملية احتيال من قبل وكيل له يهودي إسمه لياه المليح استحوذ على كل وثائق ممتلكاته.

الشرق»[11] تبيّنان ـ من جملة معلومات أخرى ـ أنه حاول إدعاء المهدوية وأنه يحاول ذلك اليوم أيضاً؟ هل نحن مضطرّون أن نعهد إلى مترجم محلّف ترجمة هذه المقالات حتى يقتنع القرّاء وتستيقظ ذاكرة الشيخ الأفغاني من سباتها؟

والأكثر طرافة أن الشيخ كان يفنّد مراسلتنا ويتناسى تفنيد أمر آخر هو حضور إبراهيم بيك سرّاً إلى باريس يوم 12 نوفمبر/ تشرين الثاني 1883. أينبغي أيضاً أن نفصح عن النّزل الذي نزل فيه والاسم الذي استعاره؟ لقد قدم بدعوة من الشيخ نفسه، وكانت نتيجة المحادثات السريّة بين المُتآمرين إرسال مكتوب بدون توقيع إلى إسماعيل باشا.

كان يمكن للشيخ أيضاً أن ينفي دوره في إعادة إصدار «الاتحاد» التي نُشر منها عشر نسخ فقط بغاية تهديد الخديو السابق.

وصحيفة «العروة الوثقى»؟ لم ينبس الشيخ ببنت شفة حولها. كذلك الشأن حول الرسائل غير الموقّعة أو تلك الموقّعة باسماء مستعارة والمرسلة إلى شخصيات مرموقة، وهي مكتوبة بأسلوب العدميّين (نيهيليست) وتهدّد بالموت هذه الشخصيات إذا عارضت إعادة إسماعيل باشا على عرش مصر.

---

(11) عند إقامته في مصر، شجّع جمال الدين الأفغاني أصحابه على نشر الصحف، وكان هو الساعي لاستصدار تراخيصها (الامتياز) والموجّه لسياستها التحريريّة، ومن هذه الصحف «مصر» التي انشأها سليم نقاش سنة 1877 و«أبو نظارة» التي أنشأها يعقوب صنّوع نفس السنة و«مرآة الشرق» التي أصدرها سليم عنحوري سنة 1879 ثم تنازل عنها إلى إبراهيم اللقاني.
ونظراً إلى أن هذه الصحف قد أنشئت بتأثير من الأفغاني فقد كانت تبالغ في الدعاية له، لكن ليس إلى حدّ إدعاء أنه المهديّ، على عكس ما يقول هنا صاحب المقال.

يمكن لي أن أذكر أمثلة أخرى كثيرة، لكن ما قلته كافٍ لتنوير القرّاء.

لكن اسمحوا لي، سيدي المحرّر، أن أصلح خطأ صغيراً. إن راعي عرابي السير ولفرد بلنت[12] لم يكن ذا علاقة مع إبراهيم بيك ولكن مع الشيخين جمال الدين ومحمد عبده. إن سير ولفرد بلنت صاحب الثروة الطائلة قد أعان هذين الشخصين بالمال. لكن آخر مبلغ أرسله كان مصحوباً بالكلمات التالية: «أصبح مستحيلاً أن أموّل صحيفة تعادي وطني». على أنه يبدو أن الرجلين لم يفقدا الأمل وهما يحاولان إنشاء صحيفة عربية تصدر في طبعة حجريّة ولا تحمل توقيعاً. إنهما يحافظان على نفس البرنامج ويسلكان نفس السبل.

ولقد غادر محمد عبده ـ هذا المصري الذي استقدمه الشيخ الأفغاني من منفاه في بيروت ـ باريس إلى مرسيليا فجأة منذ بضعة أيام. لماذا يا ترى؟

تفضلوا، سيدي المحرّر، بقبول إحترامي.

ثالثاً: مواقف سياسية

تقديم: تؤكد الوثيقة التي نعرّب نصّها هنا أن الأفغاني استطاع أن يحافظ على علاقات مع بعض المثقفين الفرنسيين إلى الفترة الأخيرة من إقامته في باريس رغم انكشاف إدعاءاته حول الثورة المهدية في السودان. كما تؤكّد شدّة الحقد الذي كان يكنّه للانجليز

(12) ولفرد بلنت هو ثريّ إيرلندي تعاطف بشدّة مع أحمد عرابي وأدان السياسة الإنجليزية في مصر وتواصلت صداقته بعد ذلك مع الأفغاني وعبده. له كتاب «التاريخ السرّي لإحتلال انجلترا مصر» (نقل إلى العربية).

الذين طاردوه في أفغانستان ثم في الهند ثم في مصر. إلا أنه يبدو هنا قد غيّر أولويّات نضاله السياسي إذ أصبح أكثر اهتماماً بالهند وأفغانستان منه بمصر. وذلك يرجع حتماً إلى الخيبة التي شعر بها عند تحوُّلِ التدخّل الانجليزي في مصر سنة 1882 إلى احتلال، ثم فشل مشروع «العروة الوثقى» جمعية سريّة وصحيفة. لكنه يرجع أيضاً إلى الأمل الذي قد يكون راوده في أن تتطوّر الأمور بالهند نتيجة توحّد الحركات الوطنية وإنشاء «المؤتمر القومي الهندي» سنة 1885. وهو يستعمل هنا نفس الخطّة التي استعملها عند بداية انتفاضة المهدي في السودان، أي محاولة تدويل القضية ودفع الفرنسيين للضغط على الانجليز بإطماعهم بما يمكن أن يحقّقوه من مكاسب.

وهذه الوثيقة تتضمّن ـ للمرة الوحيدة على علمي ـ موقفاً مباشراً للأفغاني من الوضع الجزائري. إذ إنه يندّد بتصرفات الاحتلال الفرنسي في الجزائر لكنه يبرّئ ساحة الدولة الفرنسيّة ويتحدّث عن ذلك بلين نظراً لإقامته على التراب الفرنسي.

1 ـ محاورة مدير «الكورسبوندونس» الباريسيّة (La Correspondance Parisienne) مع الشيخ جمال الدين[1]

(صحيفة الكورسبوندونس، عدد 38، باريس 20 ماي/ أيار 1885).

بالأمس توفّرت لنا فرصة التحاور لمدّة ثلاث ساعات مع الأفغاني الوحيد المقيم حالياً في أوروبا وهو الشيخ جمال الدين. يقيم جمال الدين بسكة فيغنون (Vignon) في فندق عائلي، حيث

(1) نشرت ضمن مجموع وثائق الأفغاني التي أصدرتها جامعة طهران سنة 1963. انظر: ص158 ـ 163.

استقبلنا بحفاوة كبرى.

إنه رجل في الأربعين، متوسّط القامة، متين البنية، تحيط بوجهه الأسمر لحية سوداء قصيرة قليلة الكثافة وشعر جعد أشيب. إن هيئته هذه تبدو شديدة الجاذبيّة ونظراته توحي بذكاء متوقّد وطيبة واضحة. إننا نسلّم بصدق الشيخ عندما يقول في عبارات متقطّعة إن الأفغان ليّنو الطباع حسنو الأخلاق. إن من اليسير عليهم على كل حال أن يكونوا أكثر وداعة من الانجليز، أعدائهم الأشداء. فأثناء الفتنة الأخيرة أسر الأفغان عدداً من الانجليز فكلّفوا شيخاً (رجل دين أفغاني) أن يزورهم ثلاث مرات في اليوم ليحثّهم على الصبر ويدعوهم إلى الاطمئنان. لقد لقي هؤلاء الأسرى أفضل معاملة وبذل الشيخ جهداً مؤثّراً لرفع معنوياتهم. في الفترة نفسها مرّ الانجليز بقرية أفغانية لم يكن فيها غير النساء والشيوخ والأطفال فسفكوا دماءهم ـ وكان عددهم يربو على الثلاثة آلاف ـ ثم أحرقوا منازلهم.

يقول جمال الدين: هذا هو الفارق بين الانجليز وهم أكثر الشعوب تحضّراً وبين الأفغان الذين لم يتلقّوا أي تعليم. إلا إنَّ الانجليز شعب شرّير قاس بالطبع ولن يغيّر التعليم طباعهم، أما الأفغان والهنود فهم طيّبون آدميّون ولم يغيّر أفكارهم ومشاعرَهم الجهلُ الذي قبعوا فيه بسبب الانجليز الحريصين على إفساد عقولهم.

لقد جاء مؤخّراً إلى جمال الدين رجل انجليزي يقيم في أميركا ويصدر صحيفة في نيويورك فبدأ حديثه معه بذكر الروس، قال: «لا شك أن الأفغان سيحقدون على الروس بسبب الحرب التي شنّوها عليهم حقدهم السابق على الانجليز»[2]: فأجابه جمال الدين: «أنت

مخطىء. إن جرحنا من الروس سيندمل لأنهم أعلنوا ضدّنا الحرب كي لا نظن أنهم يخشون الانجليز ثم رفعوا أيديهم عنّا بعد ذلك وانتهت الحرب. أما جرحنا من الانجليز فلا يندمل أبداً. يُمكنك تشبيه ذلك بما نال فرنسا من عداوة روسيا وعداوة ألمانيا، فالأولى قد نسيت والثانية لن تنسى أبداً».

ثم قال الشيخ، متحدثاً عن الهند الانجليزية: «إني أصرّ على أن الانجليز لا حقّ لهم في إدعاء تمدين الآخرين، لقد سلبوا الهند كل شيء ولم يعوّضوها عن ذلك بشيء، إنهم استعملوا كل الوسائل لإفساد عقول الهنود وإحباط معنوياتهم وجعلوا كل الطرق جائزة لتحقيق هذه الغاية الدنيئة. لقد كان مصير الهنود البؤس والجوع، يكفي أن تطلب خادماً فيتقدّم مائة لخدمتك براتب لا يتجاوز خمسة فرنكات في الشهر. إن الأطفال في المدارس - التي لم تنشأ إلا حديثاً - لا يتعلّمون غير خشية الانجليز وإحتقار أسلافهم، فهؤلاء الأسلاف يقدّمون في صورة المتوحّش الهمج الذي لم يكن له باع من الحضارة قبل مقدم الانجليز لتمدينه».

ويواصل جمال الدين: «لقد خَبِرتُ حكومات عديدة وإدارات متنوّعة، لكني لم أر أبداً حكومة تسلك مثل هذا المسلك المخادع الدنيء الوحشي بحقّ شعب محتلّ. لقد خَبِرتُ الجزائر: إن بعض العاملين تحت امرة الحكومة الفرنسيّة ارتكبوا أعمالاً مشينة هناك، لكنها لم تبلغ أبداً ما قام به الانجليز في كل مكان سيطروا عليه. لذلك اجتمعت كل شعوب الهند الانجليزية على الرغبة في التخلص

(2) يشير إلى حادثة Pandjhe (1885) عندما هزم الروس الأفغان واحتلوا هذه المقاطعة الصغيرة.

من ذلك النير[3] واتفقت حول ذلك كل الطبقات من راجيا (خاصة) ونابيا (عامة) وعلماء أثرياء وفقراء، أنهم جميعاً عازمون على التخلّص من هذا المستبدّ الغاشم وهذا الأخطبوط الجشع. إن شرارة واحدة ستكون كافية لإشعال نار الثورة العارمة وستتبع ذلك الكثير من المذابح. ذلك أن الانجليز أغاظوا هذا الشعب الطيّب الوديع الذي يحرّم قتل النفس وإن كانت ثعباناً، وعلّموا الهنود عبر وقائع دمويّة أنه جائز للإنسان أن يفتك بأخيه الإنسان. من الطبيعي إذن أن يُغرق هؤلاء مستعبديهم في بحار من الدماء».

بعد أن تحدّث فترة من الزمن عن شؤون أفغانستان والهند، انتقل الحديث بيننا إلى مسائل أخرى مثل الحركة الاشتراكيّة وتجمّع الأحزاب الأوروبية، إلخ.

يقول الشيخ: «لا بدّ ـ في رأيي ـ أن نتحذّر من دعوات العالميّة احترازنا من الطاعون وأن ندرك خطل المثل القائل «أحبّ أسرتي أكثر من حبّي لنفسي وأحبّ وطني أكثر من أسرتي وأحبّ العالم (الإنسانية) أكثر من وطني». نعم، يمكن أن نتعلّق بالأسرة أكثر من تعلقنا بالنفس، وأن نتعلّق بالوطن أكثر من تعلقنا بالأسرة، لكن لا يمكن أبداً ولا يجوز أبداً أن نتعلّق بالعالم (الإنسانية) أكثر من تعلقنا بالوطن. إن هذه الدعوى ليست إلا زيفاً. إن العالمية هي زرع لا ينبت إلا في أرض قاحلة، والشعب الذي تغلب فيه هذه الدعوى لا يكون مصيره إلا الهلاك. إعتبروا بحال اليونان، أو إعتبروا بحال الفرس!»

---

(3) يشير إلى نشأة المؤتمر القومي الهندي في نفس الفترة (1885) وهي منظمة سياسيّة جمعت ممثلين عن الهندوس والمسلمين الهنود بغاية المطالبة بحكم دستوري واستقلال داخلي ثم تطوّرت بعد ذلك (1917) إلى المطالبة بالاستقلال.

فيما كان الشيخ يلفظ كلماته هذه الأخيرة، حُملت إليه صحف الصباح، فتصفّحها فوراً باحثاً عن أنباء حول مرض فكتور هيغو، ثم قال لنا: «أن هيغو هو فخر الأمة الفرنسيّة، إنه مثل شعاع شمس لن ينطفىء أبداً. إن البعض يزعم خطأ أنه عالمي (cosmopolite). كلاّ، إنه وطنيّ فرنسيّ، أما دعوته إلى ولايات متحدة أوروبية فهي تهويمة شاعر».

ثم ذكر لنا جمال الدين أنه زار مؤلّف «العقوبات»[4] منذ سنتين وسأله «ما هو الشيء الذي إستحسنتموه في حياتكم ووجدتموه الأكثر كمالاً وجمالاً والأشد روعة بين الأشياء؟» فأجاب فكتور هيغو «إنها الوردة».

لقد تواصلت محادثتنا من الساعة العاشرة صباحاً إلى الواحدة والربع بعد الزوال، ولا ننشر منها هنا إلا تلخيصاً مقتضباً. وقد تركنا الشيخ عازمين على إغتنام دعوته أن نزوره كلما كان ذلك ممكناً.

ونختم هنا بإذاعة سرّ: إن جمال الدين ينوي نشر دراسة مطوّلة ذات طابع سياسي فلسفي في «المجلة الفرنسيّة»، تلك النشرية الرائعة للسيد ماربو.

رابعاً: الأفغاني و«روشفور»

تقديم: كثيرة هي العلاقات التي أقامها جمال الدين الأفغاني مع شخصيات فرنسيّة أثناء إقامته في باريس من 1883 إلى 1885. وهنري روشفور (H. Rochefort) (1831 - 1913) هو من بين هذه

(4) المقصود هيغو. و«العقوبات» («Les châtiments») هو أحد مؤلفاته التي كتبها في المنفى، ولعل هذا سبب ذكره بصفة خاصة في هذا المقام، إشارة إلى أن الأفغاني أيضاً كان منفياً في باريس. والملاحظ أن هيغو توفي بعد مرضه هذا الذي تشير إليه الصحيفة (1885).

الشخصيات وقد سجّل بعض وقائع هذه العلاقة في مذكراته المنشورة في خمسة أجزاء بعنوان «مغامرات حياتي».

كان هنري روشفور من رجال السياسة الفرنسيين وتميّز مساره السياسي بمواقف مغامرة منها مساندته حركة الجنرال بولنجيه الملكية المحافظة، مع أنه كان يعدّ من الجمهوريين اليساريّين. ولعلّ روح المغامرة هذه هي التي قرّبته من الأفغاني كما يشير إلى ذلك في الوثيقة التي نقدّم تعريبها.

على أن هذه العلاقة ترجع أساساً إلى عاملين: الأول أن روشفور كان من أشدّ المعادين لانجلترا وكان يساند عديد الحركات الثوريّة منها الحركة الإنفصالية بإيرلندا، لذلك إتجه بصفة طبيعية إلى مساندة المصريين بعد الاحتلال البريطاني لمصر وفي هذا السياق بدأت علاقاته مع الأفغاني.

العامل الثاني هو أن روشفور كان رجل قلم ومجادلاً بارعاً سخّر موهبته الأدبية في النضال السياسي فأسّس صحيفة أسبوعية عنوانها «الفانوس» (La Lanterne) استمرّ صدورها من سنة 1868 إلى 1870 ثم أسّس سنة 1881 صحيفة أخرى هي «العنيد» ـ الانترنسجان ـ وكانت تطبع بمعدل 70 ألف نسخة وتخوض معارك سياسية صاخبة ضد الصحف المحافظة كما أنها كانت تخصّص حيّزاً كبيراً للمسائل الدولية وللتعريف ببعض حركات التحرّر.

وقد فتح روشفور أعمدة صحيفته هذه أمام جمال الدين الذي نشر فيها عدة مقالات حول الوضع في أفغانستان والهند ومصر، وقد عرّبنا هنا بعضها. أما الوثيقة التي نقدّمها الآن فهي مقتبسة من مذكرات روشفور المشار إليها سابقاً وهي تتعلق بلغز آخر من ألغاز حياة الأفغاني.

لقد ذكرنا أن الأفغاني قد استغلّ الأحداث السوادنية للضغط على انجلترا من جهة، ولتأليب فرنسا ضدّها من جهة ثانية، ولإشهار شخصه من جهة ثالثة. ويبدو من خلال هذه الوثيقة أنه ذهب بعيداً في هذا الإتجاه إلى درجة الإدعاء أن محمد أحمد المهدي هو من تلاميذه وهو أمر مستبعد إلى حدّ كبير لأن كل الذين عرفوا الأفغاني في فترة إقامته في مصر، ومنهم محمد عبده الذي لازمه ملازمة ظله، قد أجمعوا على أنه لم يدرّس أبداً في الأزهر ولم يشيروا إلى أية علاقة مباشرة بينه وبين المهدي.

ثم إن صحيفة «الانترنسجان» لم تكتف باستمداد معلوماتها حول السودان من الأفغاني بل طلبت منه تيسير سفر أحد مراسليها إليه، فكتب له الأفغاني كتاب توصية إلى المهدي.

لكن مصير هذا المراسل كان مأساوياً إذ انقطعت أخباره واتضح فيما بعد أنه قتل في ظروف غامضة. فهل أن الأفغاني قد غرّر به لأنه كان يعلم منذ البداية أن كتاب التوصية لن يغني عنه شيئاً؟ أم أنه أعانه على دخول السودان دون أن يضمن له سلامته بعد ذلك؟ أم أن مقتل هذا المراسل كان راجعاً إلى سوء طالعه؟

لا شك أن الأفغاني كانت له صلات في مصر والسودان لكن لا يمكن تحديد مسؤوليته في هذا المصير الذي لقيه مراسل الصحيفة ولا يمكن أيضاً الإطمئنان إلى صحة المعلومات التي يقدّمها في الرسالة التي يورد روشفور نصّها هنا. إننا هنا أمام لغز من ألغاز نشاطات الأفغاني التي اختلف حولها الدارسون.

«الأفغاني»[1]

إثر هزيمة عرابي باشا ـ ذاك الوطني المصريّ الذي حارب الانجليز ـ تعرّفت على عديد الضباط الذين ساندوه ثم التجأوا إلى فرنسا. وقد قدّم لي أحدهم منفيّاً آخر يعرفه العالم الإسلامي كله بأنه مصلح وثائر، إنه الشيخ جمال الدين المنحدر عن الأسرة النبويّة والذي يكاد يعتبر هو أيضاً نبيّاً.

لقد طرح اسم جمال الدين مجدّداً في المدّة الأخيرة في قضيّة اغتيال شاه الفرس[2]، وأنا مقتنع أنه بريء من ذلك، فيما عدا مسؤوليته في نشر دعوة التحرّر بين ضحايا الاستبداد الشرقي. لقد كان جمال الدين [عندما التقيته أول مرة] سنة 1884 كهلاً في حوالي الأربعين له هيئة الحواريين وتذكّر قسمات وجهه ببرنال[3]، سوى أن ذاك كان أسمر وهذا أشقر.

لقد كانت المهابة تعلوه بفضل عينيه ذات اللون الأسود الخلاّب

---

(1) ورد هذا النص في:
Rochefort (Henri): Les aventures de ma vie. Paris, Dupont, s.d., T4, pp. 345 - 347.

(2) المقصود ناصر الدين شاه (1831 ـ 1896) الذي تولّى العرش الإيراني سنة 1847 واستقدم الأفغاني سنة 1889 ثم نفاه بطريقة مهينة سنة 1891 فأصبح الأفغاني من أشدّ معارضيه ونشر في لندن صحيفة، «ضياء الخافقين» التي كانت تؤلب ضدّه الفرس وتدعو إلى الإطاحة به. وقد اغتيل هذا الشاه سنة 1896 على يد ميرزا رضا الكرماني الذي كان من معارف الأفغاني فأدين الأخير بالتورّط في العملية وطلبت إيران من السلطان العثماني تسليمه للمحاكمة ولم يكن عبد الحميد راغباً في تسليمه لكنه حاول أيضاً أن لا يسيء إلى علاقاته مع إيران فتعهّد بمنعه من كل نشاط ضدّها وقد يكون دبّر مكيدة قتله للتخلّص من هذه الورطة.

(3) شارل ستورت برنال Parnell (1846 - 1891) هو أحد السياسيين الإيرلنديين تولّى عدة مناصب كما تعرّض إلى الاضطهاد وسجن ثم مات مقتولاً.

اللتين تعبّران عن الرفق والقوّة في آن ولحيته الصهباء التي تنساب حتّى صدره. إنه يمثّل بحقّ صورة الزعيم القادر على إلهاب مشاعر الجماهير.

كان يفهم الفرنسيّة بصفة تقريبيّة لكنّه يتحدثّها بالكاد. إلا أن ذكاءه المتّقد كان يعوّض عن جهله لغتنا. كان مظهره يوحي بالهدوء والسكينة لكنه يخفي نشاطاً محموماً. لقد حاول منذ فترة شبابه أن ينتزع الهند من قبضة الاحتلال الانجليزي، بل يقول البعض أنه حارب في صفوف نانا صاحب أثناء الثورة الكبرى[4].

كان يقول لي في لباقته الآسيويّة: ظنّت انجلترا أنها حقّقت مكسباً سياسيّاً باهراً عندما فرضت تعلّم اللغة الانجليزية على الهندوس والمسلمين والوثنيين في الهند. والحال أنها ارتكبت بذلك خطأً فادحاً لأن هؤلاء يطالعون اليوم الصحف التي ينشرها مستعبدوهم ويعون جيّداً حالة الاستعباد التي فرضها هؤلاء عليهم.

لقد كان الأفغاني نفسه يرسل في حزم بضائع كميات ضخمة من المنشورات وقصاصات الجرائد لتبلغ الهند كلها حتى قراها النائية، وكان ينمّي روح التمرّد في ذلك البلد الذي أقام به طويلاً[5].

لقد توطّدت صداقتنا منذ اللحظة الأولى لأن روحي الثائرة بالفطرة تنقاد بالرغم مني إلى كل من يحمل أفكاراً تحرّريّة. كان

---

(4) المقصود ثورة سنة 1857 بالهند التي تزعمها نانا صاحب واخمدتها انجلترا بكثير من العنف وألغت على أثرها سيطرة شركة الهند الصينية وحكمت الهند حكماً مباشراً.

(5) الإشارة هنا إلى صحيفة «العروة الوثقى» التي كانت ترسل إلى الهند في شكل حزم بضائع، كما ورد في تقارير المخابرات الفرنسيّة. أما إقامة الأفغاني في الهند فقد كانت على مرحلتين، الأولى من سنة 1857 إلى 1865. والثانية بعد نفيه من مصر، من سنة 1880 إلى 1882.

لقائي الأول معه بمناسبة سفر اوليفييه بان (Olivier Pain) إلى السودان، لقد ارتطمت رغبته في الوصول إلى المهدي بعوائق عجزنا عن حلّها. بهذه المناسبة اتضحت أمام أعيننا بجلاء الخطوة الهائلة التي يتمتّع بها جمال الدين بين أصحاب ديانته.

إنه لم يترجّ رجل السودان القويّ بل خاطبه بصيغة الأمر وطلب منه تجهيز قافلة يتظاهر أصحابها بأنهم تجّار ويسلكون طريق الصحراء لملاقاة اوليفييه بان على الحدود المصريّة وإصطحابه إلى المهدي.

لقد طبّقت تعليمات جمال بحذافرها واصطحب اوليفييه بان رسل المهدي الذين قادوه على ظهور الجمال إلى معسكرهم في فترة كان فيها جيش المهدي قويّاً منتصراً.

لكن صديقي اختفى بعد ذلك في الصحراء وانقطعت عني أخباره. وكنت على أحرّ من الجمر لتلقي معلومات عنه، يشاركني في ذلك أبناؤه الذين عهد إليّ بهم قبل سفره. لقد كنّا محقّين عندما استسلمنا لشعور القلق لأننا لم نره منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا ما زال الغمُوض يحيط بوقائع موته.

لقد أرسل إلي جمال رسالة حول الوضع الأفغاني نشرتها في [صحيفتي] «الانترنسجان»، في هذه الرسالة يعلّق حول تقدّم الروس نحو مسقط رأسه كابول بقوله:

«طالما لم يتراجع الروس إلى ضفاف بحر قزوين ويبتعدوا عن بخاري وتركستان فإن وضع انجلترا في الهند سيظل مهدّداً. إلا أنه من المستبعد جدّاً أن يقدم الروس على تلك الخطوة.

لو أن انجلترا خطبت ودّ الأفغان والفرس والأتراك لاستطاعت أن ترغمَهم على ذلك، والشرط هو أن تتخلّى عن السودان وتمتنع

عن التدخّل في شؤون العالم الإسلامي».

ثم يضيف:

«صديقي العزيز، تسألني عن أخبار اوليفييه بان الذي قدّمت له منذ فترة رسائل توصية إلى تلميذي القديم في جامعة الأزهر والذي أصبح اليوم يلقّب بالمهدي. لقد ارتكبت الصحف الإنجليزية خطأ فادحاً عندما ذكرت أنه أُبصر متّجهاً نحو جنوب الضفة الشرقية للنيل وأن الجنرال الانجليزي رصد جائزة بمقدار خمسين جنيهاً لكل عربي ينجح في أسره. إن آخر معلوماتي تشير إلى أن «بان» لم يكن يسير في ذلك الإتجاه بل إنه كان مقيماً في المنطقة التي يحتلّها المهدي. إن هذه المنطقة تعيش حالياً موسم الحصاد والجنود يضعون السلاح للتفرّغ إلى خدمة أراضيهم.

هذه هي حقيقة الأمر، وأنا مسرور بهذه المناسبة التي مكنتني من إطلاعك على ما أعلمه.

تقبّل تحيات صديقك.

(جمال الدين الأفغاني)

خامساً: الأفغاني والعنحوري

تقديم: من المعلوم أن من الوثائق الرئيسيّة المعتمدة حول الأفغاني الترجمة التي كتبها محمد عبده وصدّر بها تعريبه لـ «رسالة الردّ على الدهريّين» ثم نشرها رضا في «تاريخ الاستاذ الإمام» و«زاد عليها قليلاً» كما يقول[1]، من ذلك أنه أضاف ما ورد حول الأفغاني في كتاب بدأه عبده حول الأحداث العرابية ثم لم يكمله ولم ينشره[2].

(1) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 27 ـ 35.
(2) المصدر السابق. ص 37 ـ 38.

وقد بدأ عبده هذه الترجمة بقوله: «يحملنا على ذكر شيء من سيرة هذا الرجل الفاضل ما رأيناه من تخالف الناس في أمره وتباعد ما بينهم في معرفة حاله وتباين صوره في مخيلات اللاّقفين لخبره حتى كأنّه حقيقة كليّة تجلّت في كل ذهن بما يلائمه...»[3].

وبما أن هذا الكلام قد كتب في بيروت فمن الممكن افتراض أن الإشارة موجّهة هنا إلى بعض المثقفين المسيحيّين الشاميّين الذين عرفوا الأفغاني في مصر أو غيرها، ومنهم خليل غانم وحنين نعمة الله خوري وأديب إسحاق وشبلي شميّل وسليم نقاش وسليم عنحوري.

هل يمكن الحديث عن «صورة» للأفغاني لدى المسيحيّين تختلف عن تلك الصورة التي نقلها عبده؟ هل كان الأفغاني يبدي آراءه بأكثر حريّة أمام هؤلاء أم إنه، بالعكس، كان يبتعد عن إثارة المواضيع الدينيّة أمامهم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات، لا بدّ من مزيد التنقيب عن شذرات وردت هنا وهناك في مقالات هؤلاء، المنشورة منها وغير المنشورة. لكننا نعلم أن صداقات الأفغاني مع هؤلاء كانت متينة. فخليل غانم هو الذي عرّفه على بعض الصحافيين الفرنسيين ومكّنه من النشر على صفحات «لوديبا» الفرنسيّة[4]، أمّا حنين نعمة الله خوري فنعجب لذلك التقريض المبالغ فيه الذي كتبه الأفغاني وعبده لكتابه «التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأورباويّة»[5]، كذلك ساهم الأفغاني في إبراز نجم

---

(3) المصدر السابق، ص 27.

(4) انظر أسفله.

(5) صدر هذا الكتاب عن مطبعة الأهرام بالإسكندريّة سنة 1877 وهو يقع في 463 صفحة ويعرّب كتاباً لفرنسوا غيزو «تاريخ الحضارة في أوروبا» (Histoire de la civilisation en Europe). وقد نشر التقريض المشار إليه على صفحات =

أديب إسحاق[6] وسليم نقاش[7] وسليم عنحوري[8] وغيرهم بأن أعانهم على إصدار الصحف فردّوا له الجميل بأن خصّصوا الصفحات لمدحه والتعظيم من شأنه والدعاية السياسيّة لصالحه.

وتهمنا هنا الترجمة التي كتبها سليم عنحوري، فقد أثارت جدلاً منذ القديم، ويذكر رشيد رضا أن عبده قد اطلع عليها أيام إقامته في بيروت منفياً وأنه إجتمع بكاتبها وأقنعه بخطئه فيما وصف به الأفغاني من الإلحاد فبادر عنحوري بتخطئة نفسه في الجرائد وذكر رضا من أحد مقالاته ما يلي: «... أسعدنا البخت بأن التقينا هاته الأيام بصديقنا (...) الشيخ محمد عبده نزيل بيروت وأعزّ أخِلاّء الحكيم [= الأفغاني] (...) فأوضح لنا بدلائل ناهضة وبراهين دامغة أن ما تناقلته الألسن من هذا القبيل ما كان إلا من آثار ما رماه به بعض من

= «الأهرام»، العدد 41 من السنة الأولى (1877) وأعاد رشيد رضا نشره في الجزء الثاني من «تاريخ الأستاذ الإمام».

(6) أديب إسحاق (1856 ـ 1885) من الكتاب الشاميين المسيحيين، أقام فترة في مصر واتصل خلالها بالأفغاني وأنشأ بتشجيعه صحيفة «مصر» سنة 1877 ثم أصدر بالإسكندرية وبالاشتراك مع سليم نقاش جريدة «التجارة» ثم أنشأ في باريس سنة 1880 صحيفة «مصر القاهرة». له بعض المؤلفات وجمعت مقالاته بعد وفاته في كتاب «الدرر» (بيروت، المطبعة الأدبية، 1909، 616 ص) وقد وردت فيه ترجمة للأفغاني لا تضيف كثيراً لما هو معروف (انظر ص 220 ـ 223).

(7) سليم نقاش (ت 1884) كاتب لبناني مسيحي نشر مقالات كثيرة في صحيفتي «مصر» و«الإسكندريّة» وله كتاب بعنوان «مصر للمصريين». وهو يعتبر أيضاً من روّاد المسرح العربي.

(8) سليم عنحوري (1856 ـ 1933) أديب وشاعر مسيحي ولد بدمشق وتوفي بها. أقام في مصر من سنة 1878 إلى سنة 1890 حيث أنشأ بتشجيع الأفغاني صحيفة «مرآة الشرق» ثم تخلّى عنها لفائدة إبراهيم اللقاني كما يشير في هذه الترجمة التي ننشر نصّها.

ِنهم أياديه فجازوه بالكنود (. . .) وتبين لنا بأجلى أسلوب أن سباحث التي كان يدور بها لسانه أثناء مناظراته الجدلية في بيان عقائد المخطلين كان المراد منها إظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد بها. . .»[9].

وإذا كانت النزاهة قد دفعت رضا إلى عرض هذه الترجمة فإن الجدل حول مسألة الإلحاد قد همّش قيمة المعلومات الأخرى الواردة فيها، لكن البعض قلب الآية بعد ذلك فاستهوته الوثيقة إلى درجة أن تجاوز بها قواعد النقد. ونرى أنه يمكن أن يقوم موقف رصين بين الموقفين يدرس هذه الوثيقة بالمقارنة مع وثائق أخرى ويفصل فيها بين الصحيح والخطأ. ونحن نعرض هنا نصّها الكامل مستمدّاً من المصدر الأصلي وهو «سحر هاروت»، ففي هذا الكتاب جمع عنحوري بعضاً من نظمه وشرح أحياناً مُشكِلَه، ومما ورد فيه بيتان في البغض يشبّه فيهما شدّة بغض العشيقة لطالب ودّها ببُغض الأفغاني للانجليز! وبمناسبة ذكر الأخير يعرض العنحوري ترجمته.

ترجمة العنحوري لجمال الدين الأفغاني[10]

(البغض)

ترنو إليّ بمقلة غضبى إذا

بصرت بطود سال كالوديان

فكأنني بكونسفيلد زمانه

وكأنها في بغضها الأفغاني.

---

(9) «تاريخ الأستاذ الإمام» ج 1، ص 50.

(10) سحر هاروت. نظم سليم أفندي عنحوري. دمشق، المطبعة الحنفية، 1306 هـ/ 1885 م. ص 174 ـ 185.

الشرح:

... وأما الأفغاني فهو السيّد جمال الدين العالم الفيلسوف الشهير نبغ في بلاد الأفغان فتعلّم فيها اللغة الفارسيّة والعلوم الدينيّة والمنطق وشيئاً من علم الأخلاق وكان ممن انتظموا في سلك الجنديّة. فلما قام الخلاف عام 1863 على إمارة الأفغان بين شير علي خان وأخوته وأولاد أخوته انحاز جمال الدين إلى أفضل خان (أو إلى محمد أكبر خان) وعدّ من مشاهير أنصاره. بيد أن الانكليز أخذوا أخيراً بناصر شير علي واعترفوا له بمعاهدة عقدت في أوائل سنة 1871 بأنه وليّ البلاد الشرعي فاخفق سعي جمال الدين وفرّ ثمّت إلى الهند وهنالك أخذ عن علماء البراهمة والإسلام أجلّ العلوم الشرقية والتاريخ وتبحّر في لغة السانسكريت أمّ لغات الشّرق وبرّز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم زاعماً أن الجراثيم الحيويّة المنتشرة في الفضاء هي المكوّنة بِتَرَقّ وتحوير طبيعيّين ما نراه من الأجرام التي تشغل الفلك ويتجاذبها الجوّ وأن القول بوجود محرّك أولي حكيم وهم نشأ عن ترقّي الإنسان في تعظيم المعبود على حسب ترقّيه في المعقولات بمعنى أنه عندما كان همجيّاً صرفاً وساذجاً بحتاً كان يعبد خسائس الموجودات من مثل الخشب والحجر ولما ترقّى في معراجي المدنية والعلم رقى بالنسبة عينها معبوداته فصار يحترم النار فالسحاب فالأفلاك فاجرامها وما برح يتدرَّج بمراقي الخبرة ويستضيء بمشكاة العلم وهو آخذ في سير طبيعي يرفع مكانة معبوده وترقّيه في مراتب السموّ حتى قال هو منزّه عن الكيف والكمّ معصوم من البداية والنهاية بعيد عن الحصر والإحاطة مالك الكل في الكل يرى الكل ولا يراه أحد. غير أن مدارك الإنسان ترقت بعد ذلك إلى حدّ أوصلها إلى العلم بأن كل هذا ضروب أوهام وأضغاث وأحلام

نشأت في الأصل عن خوف الإنسان من الموت وميله إلى الخلود. ذلك ما جعله يبني في الهواء صروحاً من الأماني وأبراجاً من التعلاّت مما رسخ في مخيّلته إلى حدّ كاد يكون اعتقاداً. فعلق بقول إنه سيتحوّل بعد هذا الموت إلى حياة خالدة ونعيم مقيم وأن الخشب أو الحجر هو الذي ينتهي به إلى هذا المقام الأسمى إذا أدّاه احتراماً وأوسعه إكراماً فانبعث في عبادته تخلّصاً من مرارة التفكّر بممات لا تعقبه حياة. ثم عنَّ له أن النار أكثر اقتداراً واجل نفعاً وأضراراً، فمال عنه إليها، ثم رأى أن السحاب خير من النار وأقدر فانضوى إليه وعوّل عليه. وما برحت تزداد حلقات تلك السلسلة المصوغة بأداتيّ وهم وميل موافقيْن لغريزة الإنسان وفطرته حتى انتهى إلى تلك الرتبة المتناهية علوّاً. فصار من موجبات نواميس الأشياء ردّ الفعل المؤدّي إلى الجزم بأن كل ذلك خزعبلات منشأها الأماني لا حقيقة لها ولا رسم.

وليس اعتقاد المرء خطّ كفّه

كما أن حاكي الكفر ليس بكافرِ

عود على بدء: وبعد أن أقام في الهند ردحاً جاء فروق (كذا) عاصمة الدولة العلية فاتصل بصدرها أمين عالي باشا وحظي لديه. وما لبث هنالك أن أتقن اللغة التركية ولما رغب إليه الصدر أن يخطب في دار الشورى ارتجل خطبة في الصناعات غالى فيها إلى حدّ أن أدمج النبوّة في عداد الصنائع المعنويّة، فشغب عليه طَلَبة العلم وشدّدت صحيفة الوقت عليه النكير بما ألجأ الصدر إلى إبعاده فقصد مكّة وجاور هناك عاماً وبعض عام أخذ في خلالهما مبادىء اللسان العربي. ثم جاء مصر وكان قد سبق فعرف في الآستانة رياضها المشهور (وزير المعارف أوانئذٍ) فأكرم مثوله إجلالاً لعلمه

وأنزله حجرة في الجامع الأزهر وعيّن له راتباً رابياً مع وظيفة التدريس بعد أن محضه النصح بأن يلزم خطّة الشرع الأنور والدين الحنيف. فلبث في الجامع حيناً من الدهر يفي فروض الصلاة ويواصل الانفال والأوراد ويواظب على قشف الصوم مستمسكاً بشعائر أهل السنّة. وكان قد آنس من بعض الطلبة فكراً نيّراً وذهناً وقّاداً فجعل معوّلهم عليه ومصدرهم عنه وموردهم إليه. ثم لاح له أن يغادر الأزهر فاتخذ له في حارة اليهود بيتاً ما لبث أن صار منتدى العلماء والأدباء ومحطّ رجال الطلبة الأذكياء. وكان من ديدنه أن يقطع بياض نهاره في داره حتى إذا جنّ الظلام خرج متوكّئاً على عصاه إلى ملهى قرب الأزبكيّة يدعى «قهوة البوسطة» وجلس في صدر فئة تتألف حوله على هيئة نصف دائرة ينتظم في سمطها اللغويّ والشاعر والمنطقيّ والطبيب والكيماويّ والتاريخي والجغرافيّ والمهندس والطبيعيّ فيتسابقون إلى القاء أدقّ المسائل عليه وبسط أعوص الأحاجي لديه، فيحلّ عقد أشكالها فرداً فرداً ويفتح أغلاق طلاسمها ورموزها واحداً واحداً بلسان عربي مبين لا يتلعثم ولا يتردّد بل يندفق كالسّيل من قريحة لا تعرف الكلال فيدهش السامعين ويفحم السائلين ويبكم المعترضين. ولا يبرح هذا الشأن شأنه حتى يشتعل رأس الليل شيباً وترعى غزالة الصبح نرجس الظلام فيقفل إلى داره بعد أن ينقد صاحب الملهى كلما يترتّب له في ذمّة الداخلين في عداد ذلك الجمع الأنيق.

وبعد أن ذهب المنشىء الكاتب أديب إسحاق إلى الإسكندرية قصد تمثيل الروايات تحت رئاسة الفاضل المغفور له سليم نقّاش سنحت عوارض قضت بالغاء التمثيل فأصبح أديب خالي الوفاض بادي الانفاض، فبعث به المرحوم حنين الخوري إلى القاهرة لما توسّمه فيه من إمارات الذكاء ومخايل النجابة ولزمه ثمت ملازمة

اللاّم للألف، وأقبل عليه إقبال الهائم العاتي الكلِف. فحصّل له إمتياز صحيفة اسمها «مصر» واتخذ له دكاناً بباب الشعرية هيأ له فيها من أدوات الطبع بالحرف البولاقي المشهور ما قوي معه على إصدار تلك الصحيفة فكانت ترد مودعة فصولاً وأمالي منسوجة بيراع جمال الدين ومنشورة باسم المزهر ابن وضّاح أصارت (كذا) لتلك الصحيفة شأناً مذكوراً.

ثم رأى أن ثغر الإسكندرية أقرب لاصطياد الأخبار فوفّق بين أديب وسليم وأوعز إليهما بنقل الإدارة إليها بعد أن مكنهما من نوال امتياز آخر لصحيفة يومية دعياها «التجارة». ثم أومأ إلى كاتبين الشيخ محمد عبده وإبراهيم اللقاني أن يخدما تينك الصحيفتين قلماً وسعيا ما استطاعا إلى ذلك سبيلاً وجعل يواصلهما بشذرات من قلمه البديع وخطرات من فكره النوري بلألاء الرقيع حتى كان سبب شهرتهما. كما كانا بتعظيمهما له في النعوت والألقاب من مثل «مهبط أسرار الحكمة واسطرلاب فلك العلوم واسطقس هيولى الفلسفة» إلى غير ذلك مما اعتادا أن يصفاه به سبب نماء شهرته وانتشار صيته. وله في صحيفة «مصر» مقالتان إحداهما في الحكومات الشرقية وأنواعها والثانية سمّاها «روح البيان في الانكليز والأفغان»[11] ترنّحت لهما أعطاف أولي العلم طوبا ومالت إليهما أعناق الحكّام السياسيّين عجباً حتى أن غلادستون زعيم الحرّية في انكلترا[12] أثبت في بعض الصحف رسالة تشهد له أنه من أعلام

(11) انظر نص هاتين المقالتين في:
شلش (علي). سلسلة الأعمال المجهولة: جمال الدين الأفغاني، لندن، رياض الريّس، 1987، ص 31 ـ 48 و 62 ـ 70.

(12) المقصود زعيم حزب الأحرار. وقد ولد غلادستون سنة 1809 وتوفي 1898.

الشرق وأعيان العلماء حالة كون الانكليز من أعدائه الألداء.

ولما شخص المؤلف[13] إلى القاهرة عام 1878 تعرّف به وانتفع بصحبته ولازمه حيناً من الدهر في أوقات إجتماعه وخلوته وكان ممن ساعدوه على الوصول إلى الخديو إسماعيل والتمكّن منه وشوّقوه إلى الإندماج في سلك الإخباريّين فنال إمتياز صحيفة دعاها «مرآة الشرق» ومطبعة سمّاها «الاتحاد» وكان قد أمر زعيم تلامذته الشيخ محمد عبده أن يقرّظ كتابه «كنز الناظم» فوصفه برسالة خافية الذيل نسج أكثرها بقلم جمال الدين ونشرت في العدد 126 من صحيفة الأهرام، فإنه كان من خلقه الأخذ بناصر كل منتم إلى العلم وشدّ أزر كل ذي ميل للأدب. ومع أنه كان كثير الأنفة شديد الوطأة على الحكّام يعاملهم بالعجب والخيلاء ويرنو إليهم بعين المقت والإزدراء تراه بالعكس كثير التعظيم والتكريم لأولياء العلم وأنصاره مهما كانوا خاملين قاصرين يبذل لهم الأنس والدعة ويخفض جانب الرقة والدماثة ويواسي مجتاحهم ومحتاجهم بكلما يقدر عليه وتصل يده إليه. وفي خلال عام 1878 زاد مركزه خطراً في البلاد وسما مقامه لأنه تداخل في السياسات وتولّى رئاسة جمعية «الماسون» العربية وصار له أصدقاء وأولياء من أصحاب المناصب العالية من مثل محمود باشا البارودي (الذي نفي مؤخراً مع عرابي إلى جزيرة سيلان) وعبد السلام بك المويلحي النائب المصري في دار الندوة واخيه إبراهيم كاتب الضابطة. وكثر سواد الذين يخدمون أفكاره ويعلون بين الناس مناره من أرباب الأقلام من مثل الشيخ محمد عبده وإبراهيم اللقاني وعلي بك مظهر والشاعر الزرقاني وأبي الوفاء القوني في مصر وسليم نقاش وأديب إسحاق وعبد الله نديم في

(13) المقصود سليم عنحوري نفسه.

الإسكندريّة، فتغيّرت ثمّ لهجته في أحاديثه وأخذ يقرّب منه العوّام ويقول لهم أثناء مكالماته ما معناه: إنكم معاشر المصريّين قد نشأتم في الاستعباد وربيتم بحجر الاستبداد وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين. تسومكم حكوماتهم الحيف والجور وتنزل بكم الخسف والذلّ وأنتم صابرون بل راضون، وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة مما يتحلّب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط وأنتم في غفلة معرضون. فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيّة وفي رؤوسكم أعصاب تتأثّر فتثير النخوة والحميّة لما رضيتم بهذا الذلّ والمسكنة ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم ضاحكون. تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين (كذا) وكلهم يشقّ جلودكم بمبضع نهمه ويهيض عظامكم بأداة عسفه وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة لا حسّ لكم ولا صوت. انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبه ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم.

وتشبّهوا إن لم تكونوا مثلهم

إن التشبّه بالرشيد فلاحُ

هبّوا من غفلتكم، إصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول. عيشوا كباقي الأمم أحراراً سعداء أو موتوا مأجورين شهداء. إلى غير ذلك مما من شأنه أن يحرّك الماء فيجعله ناراً ويثير نسيم الصبا فيغادرها إعصاراً. فبدأت تنتشر حركة الخواطر في الديار المصريّة وأخذ القوم يشكون من حكومتهم متململين

ويتطاولون بأعناقهم إلى ما يقول مشرأبّين. ومنذ ذلك الحين طارت الثورة الأولى من شرارات الثورة العرابية وكان المؤلف قد لمح إلى هذا في بعض أعداد صحيفته «مرآة الشرق» بقوله في جملته الإفتتاحية:

أرى خلل الرماد وميض نار
وأخشى أن يكون له ضرامُ

فثار بعض قادة الجند بـ «ولسن» و«دبلنير» الوزيرين الأجنبيين وأوسعوهما ضرباً وإهانة واجتمع في بيت «الشيخ البكري» ثم في بيت «راغب باشا» لفيف من أعيان البلاد وعمد الأرياف وأجمعوا على تغيير الوزارة النوباريّة ثم التوفيقيّة ثم زاد انتشار الخواطر الثورويّة وكسبت صحف الأخبار أهميّةً ما كان لها أن تكسبها في أسمى البلاد مدنيّة وحينئذ رأى المؤلف أن المسلك وعر والموقف خطر فمال إلى إلغاء التحرير بالتي هي أحسن والجنوح في هذا الأمر العسير للتي هي أقوم، فاعتزل الجريدة بعد أن أحال امتيازها إلى رجل أصارها طوع إشارة الأفغاني، فوكل بها كاتبه إبراهيم اللقاني، فبدأ من العدد السادس عشر بايعابها مبادىء الثورة وأمالي الشكوى والتعريض. وبعد حين ناب الأفغاني عن الأمة بسفارة إلى الخديو فذكرت ذلك «مرآة الشرق» بطنطنة عادت عليه بالوبال وعليها بالتعطيل والنكال (السبب الظاهريّ لتعطيلها غير هذا وأما المطّلعون على الحقائق فيعلمون أن الباعث عليه إنما هو انتماؤه إلى الأفغاني). وكان قبل ذلك قطع في الإسكندريّة بضعة أيام خطب في أثنائها بقاعة «زيزينيا» خطبة في النساء جمعت ألوفاً من الفرنكات فوزّعت بإيماء منه على الفقراء. ولم يمض زمن حتى انقلب دست إسماعيل وعلا أريكة الخديوية صاحب السموّ الأميري توفيق وكان

من الواجدين على جمال الدين فأخذ يجوس موامي أفعاله ويرود موامي أقواله حتى علم أنه ممن ينزعون إلى إبدال الحكومة المقيدة بجمهورية شورويّة تحدّثه نفسه بتولّي زعامتها، فاغتاله بعض الشرطة وهو عائد عند بزوغ الفجر من مقامه الليلي المعلوم وكان قد ارفضّ عنه أصحابه. فاستاقوه إلى دار الضابطة وذهبوا به ثمت إلى محطة السكة حيثما أرسل عن طريق الإسماعيلية إلى «بورت سعيد». ولما رأى قنصل العجم في ذلك الثغر (وكان ماسونيا) أنهم مزمعون على بعثته بطريق جدّة إلى بلاد فارس عرض عليه مائة دينار برسم النفقة فأبى مع كونه لم يملك ساعتئذ درهماً. وأما مكتبته فحجرت عليها الحكومة وضبطتها، وأما خادمه (أبو تراب) الذي صار بمعاشرته إياه وملازمته له فيلسوفاً صغيراً حالة كونه أميّاً كبيراً فسجن زماناً ثم أطلقِ سراحُه فأتى بيروت منذ عامين ولا علم لنا الآن أين مرساه وكيف مسراه.

وكان روح الثورة قد امتدّ في القطر بحيث لم يكن إجلاء الأفغاني إلا ليزيده سرياناً وانتشاراً (من هنا فما بعد يعلم كل بمجريات الديار المصرية مما يخرج عن وظيفة كتابنا هذا الإفاضة بتفصيلاته) ومن ذلك العهد احتجبت عن المؤلف أخباره حتى ظهرت في باريز صحيفة «العروة الوثقى» موسومة باسمه وموشاة بقلم دهقان رجاله الشيخ محمد عبده فعلم من منزعها أنه عاود الاستمساك بالدين الحنيف وجنح إلى نهج خطة جديدة تكسب ميل العالم الإسلامي ورضاءه عنه. وهو بالجملة والتفصيل آية من آيات القرن التاسع عشر ومعجزة من بدائع معجزاته ولو لم يكن طموحاً إلى الأعالي بإفراط وإعجال وعاجزاً عن كتمان مبدئه وغايته لرحب به التاريخ وأفرز له من أسفاره صفحات تترى زيَّنها برقم أعمال مجيدة تكون قدوة للآتين وذكرى.

وهو الآن دون الخمسين من عمره، أسمر اللون إلى صفرة، مفلفل الشعر أسوده، نحيف البنية، أهيف القامة، جذّاب الملامح، خفيف العارضين، حادّ البصر يكاد يتطاير الشرر من حدقتيه، يلبس السواد ويتزيّن بزيّ العلماء، طليّ الكلام ذرب اللسان، فصيح اللهجة، بليغ العبارة، مليح النكتة، سمح الكفّ، طلق المحيّا، وقور السمت، يجتنب النساء ويفطم نفسه عن الشهوات، يكره الحلو ويحبّ المرّ وقلما خلت جيوبه من خشب الكينا والراوند يتنقّل بهما تفكّها. يأكل الوجبة مرّة كل يوم ولا يأكل إلا منفرداً، يكثر من شرب الشاي والتبغ وإذا تعاطى مسكراً فقليلاً من الكونياك، وليس له من التآليف المطبوعة سوى «تاريخ الأفغان»، يكره الكتابة ويتثاقل منها، فإذا رام إنشاء مقالة ألقى على كاتب من مثل إبراهيم اللقاني إلقاءً قلّما يراجعه أو يصلحه فيجيء من أوّل وهلة مسبوكاً مفرغ المعاني بقوالب لفظ لا تنقص عنها ولا تزيد، فسبحان من خلقه بهذه الأطوار، وجمّله بهذه الآثار، إنه فعّال لما يريد.

المجموعة الثانية

كتابات الأفغاني بالفرنسية

المشهور عن جمال الدين الأفغاني أنه كان يتقن ثمان لغات منها اللغة الفرنسيّة، والمعروف أيضاً أنه نشر مقالات بعدّة لغات منها العربية والفارسيّة والانجليزية والفرنسيّة والروسيّة والأورديّة. لكن الشك يحوم حول اتقانه لكل لغة من هذه اللغات باستثناء الفارسيّة والعربيّة. بل إن بعض الدارسين قد شكّك في إتقانه هاتين اللغتين أيضاً. لكن الوثائق التي نشرتها جامعة طهران سنة 1963 تؤكد أنه كان يكتب باللغة الفارسيّة إذ إن العديد من هذه الوثائق جاء في هذه اللغة. أما العربية فلا شك أنه كان يتكلمها بفصاحة، لكن كتاباته بالعربية كانت في الغالب في شكل إملاء، حتى كتابه «تتمة البيان في تاريخ الأفغان» ـ وهو الأثر الوحيد بالعربية المنسوب قطعاً إليه ـ فلا تعلم ظروف كتابته وقد يكون كتب أيضاً إملاءً.

فيما يتعلّق باللغة الفرنسيّة نجد شهادات متضاربة. أولى هذه الشهادات ترجع إلى محمد عبده، لكننا نعلم أن الأستاذ الإمام لم يتعلّم بنفسه هذه اللغة إلا بعد الأربعين[1]، أي في فترة متأخرة عن كتابته ترجمة الأفغاني، لذلك لا يمكن التسليم بشهادته تسليماً

(1) انظر: رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج 1: السيرة. ط 1 ـ مصر ـ المنار. 1350 / 1931.

مطلقاً. ثاني هذه الشهادات ترجع إلى أديب إسحاق، فقد قال في ترجمته للأفغاني: «ومن عجائب ذكائه أنه تعلّم اللغة الفرنسويّة أو بعضها حتى صار يقدر على الترجمة منها ويحفظ من مفرداتها شيئاً كثيراً في أقلّ من ثلاثة شهور بلا أستاذ إلا من علّمه حروف هجائها يومين»[2]. ولعلّ المتأمل في هذا القول يستنتج منه عكس الفكرة السائدة، فإتقان اللغة لم يكن يعني لدى هؤلاء القدرة على الكتابة بها وإنما أساساً القدرة على استعمالها في التحاور.

هذا الاستنتاج تدعّمه شهادات بعض الفرنسيين الذين قاربوا الأفغاني، وهم الأكثر قدرة على تقويم معرفته بلغتهم. فتقرير المخابرات الفرنسيّة (أنظر أعلاه) يشير إلى أن الأفغاني كان يتكلم الفرنسية بكثير من العسر، كذلك يشير مدير صحيفة «La correspondance Parisienne» في محاورته معه إلى أنه كان يتكلم الفرنسيّة بصفة «متقطّعة». أما هنري روشفور الذي كان يعرفه جيّداً فقد ذكر أنه كان يفهم الفرنسيّة بصفة تقريبيّة ويتكلمها بالكاد، لكنه يؤكد أن ذكاءه المتوقّد كان يمكّنه من التفطّن إلى قصد مخاطبه رغم جهله أحياناً بالمفردات.

إن هذه الشهادات تدفع إلى الشك في أن يكون الأفغاني قد كتب بنفسه المقالات التي صدرت باسمه باللغة الفرنسيّة وأيضاً الرسائل التي وجّهها بهذه اللغة.

من جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ بيسر اختلاف الأسلوب بين هذه المقالات، وهو ما يرجّح أنها ترجع إلى عدة كتّاب وأن الأفغاني كان يكتبها أولاً بالعربية، بل إننا نعتقد أنه كان يمليها ويترك

(2) انظر: الدّرر، بيروت، المطبعة الأدبية، 1909، وقد وردت ترجمة الأفغاني صفحات 220 ـ 223.

للمترجمين مهمّة صياغتها وإخراجها باللغة الفرنسيّة وأن تلك كانت طريقة تعامله مع كل اللغات، بما في ذلك العربية.

وإذ نقدّم هنا تعريباً لبعض هذه المقالات فإننا نقصد بذلك إبراز جوانب أخرى من تفكير الأفغاني، إذ إن الكتابة بلغة أجنبيّة تعني أيضاً التوجّه إلى مخاطَب غير مسلم، وبما أن خطاب الأفغاني كان خطاباً سياسيّاً في الأساس فإنه كان «يتكيّف» بحسب الجهة التي يوجّه إليها. وفيما يلي سلسلة مقالات نشرها في صحيفة «الانترانسجان» الفرنسيّة حول «المهدي»، ومعلوم أن هذا الموضوع حظي بمتابعة خاصة في أعداد صحيفة «العروة الوثقى»[3]، لكن الأمر المميّز هنا هو الدعوة الضمنية إلى فرنسا للتدخّل في القضية السودانية والضغط على انجلترا بقصد تدويلها، بينما تكاد تغيب هذه الدعوة في مقالات «العروة الوثقى» حول السودان.

إن الفكرة الرئيسية للأفغاني تبدو قريبة من الخطّة التي كانت تعتمدها الدولة العثمانية وكبار وزرائها وكذلك بعض مشاهير رجال السياسة المسلمين مثل خير الدين التونسي، هذه الفكرة تتلخص فيما يلي: إن العالم الإسلامي عاجز عن مقاومة كل البلدان الأوروبية في آن، لذلك لا بدّ أن يستفيد من تناقضات المصالح الأوروبية وأن يعارض هذه المصالح ببعضها البعض ليحقّق بعض المكاسب.

من هنا يتضح خطل بعض المؤرخين الذين ذهبوا إلى إتهام الأفغاني بالعمالة إلى هذه الدولة أو تلك، لكن من السذاجة أيضاً المحافظة على النظرة المقابلة التي تقوم على أسطورة الأفغاني الداعية الديني السلفي: إن المقالات الفرنسيّة هي الأكثر تعبيراً عن

---

(3) انظر: العروة الوثقى. ط 3: بيروت، دار الكتاب العربي، 1983، صفحات 187، 207، 210، 215، 219، 236، 243، إلخ.

التوجّه السياسي للأفغاني، وهو ما يطلق عليه اليوم بـ «السياسة الواقعية» (Real politic) القائمة على إعتبار موازين القوى والتخطيط بحسب الإمكانات الواقعيّة، فلا هي انتهازيّة شخصيّة ولا هي مثالية دينيّة.

لقد حاول الأفغاني أولاً أن يضخّم قضيّة المهدي ويصوّر ثورته على أنها بداية ثورة عارمة في العالم الإسلامي، وحاول ثانياً أن يوهم بعلاقة مباشرة بينه وبين المهدي وأيضاً بينه وبين الزعماء المسلمين في عديد الأقطار الأخرى، ويبدو أن قلة معلومات الإعلاميين والسياسيين الانجليز والفرنسيين حول الواقع السوداني قد دفعتهم في البداية إلى التعامل مع الأفغاني، بل إلى التفاوض معه أحياناً، إلا أنه من المستبعد أن يكونوا قد صدّقوا كل إدعاءاته، والأرجح أنه كان هناك اختلاف في وجهات النظر، فقد كان الأفغاني يريد أن يبرز أمامهم بصورة الناطق باسم المسلمين، أو على الأقل الزعيم المعتدل الذي ينبغي التفاوض معه منعاً لبروز القادة المتطرّفين الذين لا يؤمنون بغير الجهاد الديني، بينما كان المسؤولون الفرنسيّون والانجليز يرغبون في مجرّد الاستفادة من معلوماته وصلاته، ليس أكثر.

لقد استعمل الأفغاني الخطّة نفسها فيما يتعلق بالأحداث المصرية والسودانية والأفغانية والهنديّة ثم بعد ذلك الإيرانية، لكن يبدو أنه حقّق نجاحه الأكبر مع الأحداث السودانية، فقد كانت فرصة ثمينة استغلّها للفت انتباه الفرنسيين والانجليز والأتراك إليه، لكن السياسة الانجليزية اتجهت بعد ذلك إلى ترك السودان للمهدي بنية فصله عن مصر، وبذلك فَقَدَ الأفغاني الورقة الأساسيّة في لعبته السياسية. فلما خَفَتَ اهتمام القوى الكبرى بالسودان فَقَدَ هو موقعه بينهم.

أولاً: المهدي[4]

[الانترانسيجان، 8 ديسمبر (كانون الأول) 1883]

مقدمة الصحيفة: في السنة الماضية، كانت صحيفتنا «الانترانسيجان» أول من عرّف الجمهور الباريسي بإحدى الشخصيات الأكثر وجاهة وذكاء في العالم الشرقي، الشيخ الأفغاني جمال الدين، هذا العدوّ اللدود الذي يُفاجىء انجلترا في كل مكان إذ يبدو أنه أخذ على نفسه عهداً أن يصارعها حتى الموت. لنتذكّر الواقعة التي ذكرها معاوننا اميل فوكلين (E. Vauquelin) في «ذكريات الثورة المصرية»: لقد ألقى جمال الدين ذات مساء في مسجد الحسن [كذا] بالقاهرة خطاباً حماسياً حضره أربعة آلاف شخص، فضح خلاله بحسٍّ تنبؤي عميق مقاصد السياسة الانجليزية تجاه بلاد النيل، وذلك قبل ثلاث سنوات من الاحتلال. بعد يومين، أُوقف خطيب مسجد الحسن بطلب من القنصل الانجليزي العام واقتيد إلى باخرة نقلته إلى جدّة الواقعة على ساحل الجزيرة العربية. وتوغّل جمال الدين في الحجاز فانقطعت أخباره[5].

منذ أشهر، حلّ الشيخ الأفغاني بباريس وقدّم لنا معلومات وتقارير حول الوضع في الهند أدركنا أهميتها البالغة، فقد قضى هناك عدة سنوات وأعاد السفر إليها مؤخراً[6]. أما اليوم، فقد تفضّل بأن أمدّنا بدراسة حول المهدي الذي ثوّر الإسلام بظهوره حول النيل الأبيض والذي ألحق مؤخراً بالجيش المصري الانجليزي هزيمة فادحة. ننشر هذه الدراسة كما وصلتنا، لا نضيف إليها شيئاً ولا ننقص. فلا أحد غير الشيخ الأفغاني قادر على مثلها فهو أعلم الناس بالعالم الإسلامي وأقدرهم على توقّع الآثار الخطيرة لأحداث السودان على مصر وعلى غير مصر أيضاً.

---

(4) المقال نشره إيلي قدّوري ملحقاً لكتابه المذكور سابقاً.
حول المهدي والحركة المهدية في السودان راجع تعليقاً سابقاً.

(5) إقامته بالحجاز غير متأكّدة. المشهور أنه نفي مباشرة إلى الهند ليكون تحت الرقابة الانجليزية ريثما تهدأ الأوضاع بمصر.

(6) نشرت الصحيفة الفرنسية «الانترانسجان» بتاريخ 24 افريل 1883 مقالة بعنوان «رسالة حول الهند» (Lettre sur l'Hindoustan) وقد أورد قدّوري نصّها في ملحق كتابه المذكور سابقاً. كما أورد علي شلش نص هذه المقالة كما صدر معرّباً في صحيفة «البصير» (باريس) بتاريخ 3 ماي 1883. انظر:
علي شلش، سلسلة الأعمال المجهولة: جمال الدين الأفغاني، ص 111 ـ 114.

(فيما يلي الحلقات الثلاث لمقال «المهدي»)

المهدي ـ I

انشغل الرأي العام الأوروبي وانذعرت الصحافة الانجليزية بظهور محمد أحمد، هذا الرجل المغمور الذي أدّعى منذ سنتين في السودان أنه المهدي ونجح مؤخراً في محق حملة قادها الجنرال هيكس. لقد أربك هذا الانتصار الخارجية البريطانية وهو يؤشر أن مصير السيد غلادستون[7] في بلاد النيل سيكون مثل مصير لورد بوكنسفيلد[8] في أفغانستان. إضافة إلى أنه غذّى أطماع الخديو السابق إسماعيل[9] وكذلك حليم باشا[10]، فكل منهما يسعى بنشاط إلى التقرّب من انجلترا واعداً إياها بإخماد هذه الانتفاضة إذا ما ساندت عودته إلى العرش.

أما توفيق[11]، فهو يواجه وضعاً بالغ التعقيد تزداد حدّته يوماً بعد يوم. إنه يتوقّع أحد افتراضين أحلاهما مرّ، أولهما أن يسيطر الانجليز بصفة نهائية على مصر، ثانيهما أن يحلّ المهدي بالقاهرة، وينضاف إلى هذين الافتراضين مطمعان: مطمع الأب إسماعيل ومطمع العمّ حليم.

---

(7) انظر تعليقاً سابقاً.

(8) انظر تعليقاً سابقاً.

(9) انظر تعليقاً سابقاً.

(10) انظر تعليقاً سابقاً.

(11) توفيق بن إسماعيل (1852 ـ 1892) خديو مصر من 1879 إلى 1892 وهو الحاكم السادس في أسرة محمد علي، في عهده نفي الأفغاني وانفجرت الثورة العرابية واحتل الانجليز مصر. والملاحظ أن الأفغاني كان من بين الذين ساندوه للوصول إلى العرش وكان الرجلان ينتميان إلى الماسونية ثم انقلبت صداقتهما إلى عداوة شديدة.

اقترح أن أعْرُض في مقال قادم بعض أحكامي الخاصة حول المهدي من وجهة نظر سياسيّة ومن زاوية مصالح القوى الاستعمارية وكذلك تركيا. سأتحدث أيضاً عن الأثر الذي قد يحدثه ظهور اسمه في العالم الإسلامي وكذلك عن النوايا الانجليزية في هذه المسألة الخطيرة ثمّ عمّا يأمل الطامعان في الخديوية تحقيقه من مكاسب. أما هنا، فاكتفي بعرض بعض الحقائق التاريخية التي تهمّ الجمهور وترشده حول المهدي وحول تأثيره على المسلمين وطرق إيمان هؤلاء به والأسباب التي دفعت إلى هذه العقائد وحوادث ظهور المهدي في التاريخ وما ينتظره الإسلام حالياً منه.

تعني كلمة مهدي في العربية من أرشده الله إلى سواء السبيل، فهو ليس نبيّاً ـ على عكس ما تدعي بعض الصحف ـ ولا يعتبره المسلمون إلا رجلاً من سلالة النبي الأعظم، خيّراً صالحاً متّبعاً سنّة جدّه محمّد موقّراً تعاليم الديانة الإسلاميّة. وتتمثّل رسالته في مقاومة البدع والدعوة إلى العدل وإقامة المساواة بين كل المؤمنين ونشر الدين الإسلامي بأن يظهره على الدين كله. ويطلق عليه أيضاً في العربية «القائم [باسم] محمّد»، أي المنحدر من النبي الأعظم الذي ينهض لخدمة العقيدة الإسلاميّة.

تنتشر عقيدة المهدي في كل الأقطار الإسلامية بقطع النظر عن اختلاف المذاهب، وهي شديدة التجذّر لديهم كونها قد تواصلت بينهم منذ القرن الأول من الهجرة. فقد أورد عَلَمَان من أشهر المؤرخين المسلمين وأكثرهم وجاهة، وهما الطبري وابن الأثير، أن الناس كانوا يقولون في منتصف القرن الأول الهجري عن عمر بن عبد العزيز ـ سليل النبي وأحد أعدل خلفاء بني أميّة ـ إنه إن لم يكن المهدي المنتظر فلن يظهر قبل القيامة إلا عيسى بن مريم!

ويشتدّ إيمان المسلمين بعقيدة الانتظار كلما اشتدّت بهم المحن وشعروا بالخطر يتهدّد ديانتهم أو الأجنبي يسيطر عليهم، عندما يكون حالهم مثل الرجل التائه في صحراء شاسعة في ليلة ظلماء، فهو ينتظر بفارغ الصبر طلوع نجم لهدايته. إن هذه العقيدة تستند إلى أحاديث مزيفة عديدة منسوبة إلى محمد النبي الأعظم. وقد وردت هذه الأحاديث في عديد المصادر منها «المسند» للإمام أحمد بن حنبل وهو عالم سنّي مؤسّس أحد المذاهب الإسلامية الأربعة، ومنها «الصحيح» للسيد علي (!) الترمذي و «الصحيح» لابن ماجة إلخ.

وقد اتفق كل علماء المسلمين، باستثناء ابن خلدون، في مقدمته، ونفر آخرين، على صحة هذه الأحاديث. ويتضح من المصادر أن النبي الأعظم محمّد تحدّث عن المهدي في مواضع عدّة فأسماه تارة المهدي وطوراً القيّم وقال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث رجلاً منّي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً». وقال في حديث آخر: القيّم (المهدي) من أهل بيتي «يحثي المال حثياً لا يعدّه عدّاً».

وفي حديث آخر: أنه يغنم غنائم الروم وتخرج له الأرض مثقالها. وفي آخر: أنه إذا عمّ الظلم والجور وأصبح المسلم عبداً تربّصوا ظهور المهدي وهو من صلبي. كما يقول أيضاً: «المهدي منّي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». وأيضاً أنه: إذا غلبكم بنو الأصفر - يشير النبي إلى الروم قديماً - فانتظروا المهدي وهو من صلبي. ههنا حديث آخر: «المهدي من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي (محمّد) واسم أبيه اسم أبي (عبد الله) واسم أمه اسم أمّي (آمنة). وهناك أحاديث أخرى عديدة تبيّن بما لا يدع مجالاً للشكّ صحة ظهور المهدي. أما أخبار الصالحين الذين يزعمون أنهم أُلهموا معرفة المكان الذي يظهر فيه المهدي أو القيّم

هل الشرق أم الغرب، مكة أم الكوفة، أو الهموا معرفة زمن ظهوره، فهي أخبار كثيرة متنوعة تمنع كثرتها من عرضها في هذا المقال.

لقد ظهر أكثر من مائة شخص، من مختلف العصور والأقطار الإسلامية، كلهم يدّعي أنه المهدي أو القيّم. وأغلب هؤلاء لم يحالفهم النجاح، لكن بعضهم أسّس ممالك ورثها عنه بنوه لعدّة قرون.

إن أبا مسلم الخراساني[12] ـ ذاك الذي أطاح بالخلافة الأموية وأسّس الخلافة العباسيّة ـ لم يفلح في تجميع الجموع وتشكيل جيش ضخم في مرو وغيرها من نواحي خراسان إلا بأن اتخذ اسم القاسم محمد (المهدي). بذلك دفع الناس إلى مبايعة أبي العباس السفّاح خليفةً، فكان بذلك أول الخلفاء العباسيّين وهو من أحفاد العباس عمّ النبي الأعظم.

كذلك كان شأن أدريس الأكبر[13] أحد أحفاد النبي محمّد الذي أسّس دولة الأدارسة في عهد هارون الرشيد وشيّد مدينة فاس، وأيضاً شأن جدّ الخلفاء الفاطميين عبيد الله المهدي[14] الذي غزا القاهرة والشام والحجاز واليمن وأسّس مملكة ضخمة وبنى مدينة المهديّة التي لا تزال تحمل اسمه إلى اليوم.

---

(12) تولّى أبو مسلم الخراساني الدعوة إلى العباسيّين وكان له الفضل في إقامة دولتهم سنة 132 هـ / 750 م على انقاض الدولة الأمويّة ثم قتله السفّاح أول خلفاء بني العباس.

(13) المقصود ادريس بن عبد الله (ت 177 / 793) مؤسس الدولة الأدريسية في المغرب بمساندة القبائل البربريّة ومات مسموماً بتدبير هارون الرشيد.

(14) عبيد اللّه المهدي (ت 322 هـ / 934 م) هو مؤسس الدولة الفاطميّة وأوّل خلفائها. كان منطلقه من تونس ثم احتلّ الفاطميون عديد الأقطار الإسلامية وحوّنوا خلافتهم الشيعية إلى مصر في عهد المعزّ لدين الله الفاطمي.

وأيضاً لم ينجح رأس الموحّدين محمّد[15] في استمالة المرابطين (!) وتوسيع فتوحاته إلى الأندلس وتوريث أبنائه مملكة ضخمة إلا بأن ادّعى أنه المهدي.

وباختصار، لَكم حقّق أناس أعمالاً رائعة تحت هذا الاسم وأصلحوا حقّاً حال المؤمنين. ومع كثرة عدَد من إدّعى أنه المهدي إلى يومنا هذا فإن المسلمين ينتظرون دوماً مهدياً جديداً.

وتتّفق الشيعة الاثنا عشرية (الذين يؤمنون باثني عشر إماماً منحدرين عن النبي محمد، ومنهم الفرس على سبيل المثال) مع السنّة في عقيدة ظهور المهدي، إلا أنها تختلف عنهم في تعيين شخصه. فهي تقول إن محمد المهدي هو ابن حسن العسكري وهو الخليفة التاسع للنبي، وتزعم أن محمد المهدي هذا ولد في سامراء (مدينة قرب بغداد) في عهد الخليفة المتوكّل العباسي. وقد خشي يوماً كيد الخليفة له فقرّر، وهو في الخامسة من عمره، أن يختبىء في بئر وظل يتواصل مدّة سبعين سنة مع أتباعه من هناك. وتسمّي الشيعة هذا الاختفاء (الغيبة الصغرى) وتزعم أنه قطع صلاته باتباعه بعد ذلك فهم يعتبرونه حيّاً إلى اليوم ويقدرون سنّه بألف سنة. وبحسب هذا المعتقد فإن المهدي سيظهر مجدّداً في مكة بين الكعبة والمقام وسيستقر بالكوفة (قرب بغداد) وسينشر دولة المسلمين شرقاً وغرباً.

باختصار، تختلف هذه العقائد في الشكل، لكن المسلمين يجتمعون حول انتظار المهدي ويستعدون لاتّباعه والتضحية من أجله

---

(15) يخلط الأفغاني هنا بين شخصيتين الأولى المهدي بن تومرت مؤسّس الدولة الموحّدية والثانية عبد المؤمن بن علي الذي وطّد دعائمها وقضى على المرابطين واحتلّ الأندلس.

بالنفس والنَّفيس. ونظراً إلى أن مسلمي الهند يتحملون أكثر من غيرهم آلاماً عظمى ومشاق قاسية بفعل الاحتلال البريطاني فهم الأكثر تحمّساً بين المسلمين لانتظار المهدي.

أخيراً، نشير إلى أن مكانة المهدي بين المسلمين ستتحدّد فقط بحسب ما سيحرزه من انتصارات، فذلك كان شأن كل سابقيه.

الشيخ جمال الدين الأفغاني

المهدي ـ II

[الانترانسيجان ـ 11 ديسمبر / كانون الأول 1883]

مقدمة الصحيفة: نعتقد أن من واجبنا التذكير بأمر ما ونحن ننشر تتمّة الدراسة الهامة التي قدّمها لنا الشيخ جمال الدين حول المهدي والآثار المحتملة لظهوره المظفّر بالسودان، هذا الأمر أشرنا إليه منذ ثلاثة أيام وهو أننا ننشر الدراسة كما قدّمت لنا دون أي تغيير، وينبغي أن نتذكّر أن كاتبها مسلم لذلك فهو يكتب من خلال عقيدته. لقد خيّرنا أن نحافظ في هذه الدراسة على طابعها المميّز فتركنا كاتبها يتحدث بكل حريّة.

لقد تبدّدت شكوك مُسلمي بعض النواحي السودانية تجاه شخصية محمد أحمد بعد الهزيمة التي ألحقها وفرقه غير النظاميّة بالجنرال هيكس[16]. لذلك علا نجمه بينهم بعد انتصاره في العبير[17] حتّى عدّ البعض ذلك من قبيل المعجزات.

كما ولّد هذا الحدث الأمل لدى المصريين في أن يتخلصوا من

---

(16) الجنرال هيكس هو قائد بريطاني كلّف بالقضاء على ثورة المهدي في السودان لكنه انهزم شرّ هزيمة وقتل، وبذلك سطع نجم المهدي وانتشر ذكره بين المسلمين وأصبحت العواصم الغربية تحسب له ألف حساب.

(17) في الأصل الفرنسي «العبيد» (بالدال) والصحيح ما اثبتناه وهي المدينة التي أقام بها المهدي بعد انتصاره على جيش القائد هيكس.

السيطرة الانجليزية بمساعدة المهدي، وبدأ شيوخ جامعة الأزهر يتندّمون على ما فرط منهم من إصدار فتوى بتكذيب محمد أحمد ووصفه بالدجّال.

لقد كان لمعركة العبير وقع هائل في كل العالم الإسلامي، فأيقظت الحسّ الديني لدى كل شيوخ الطرق (الجمعيات الصوفية) مثل أتباع القادرية والنقشبنديّة والجلالية والسنوسيّة والشاذلية إلخ. إلخ، ويمارس هؤلاء الشيوخ سلطة عظمى على أتباعهم الكثر، وهم بانتظار آية أخرى تؤكد لهم حقيقة المهدي فيثورون ويتحالفون معه.

أضف إلى ذلك أن الجنود المصريّين لن يقبلوا أبداً محاربة فرقة من فرق المهدي لأنهم مسلمون يؤمنون بعقيدة المهدي، كما أنهم مقتنعون أن تصدّيهم للمهدي لا يخدم مصالحهم ولا مصالح بلدهم فانجلترا هي المستفيدة وحدها إذا ما هزموه.

ورأيي أن الترك هم وحدهم القادرون على إنقاذ الموقف وتفادي اضطرابات خطيرة، وذلك قبل أن ينجح المهدي في عمل جديد رائع يبدو بمثابة المعجزة، وليس الأمر بالعسير عليه بعد أن هزم جيشاً نظاميّاً قوامه عشرة آلاف جندي وبعد فكرته الذكية في مراسلة علماء القاهرة ومكة والمدينة لنشر الدعوات الدينية الثورية شرقاً وغرباً. إلا أن القوى الأوروبية التي تسلك سياسات غامضة وكذلك انجلترا ذات المطامع التي لا تخفى على أحد تعارض حالياً بقوّة كل تدخّل تركي.

والنتيجة أن محمد أحمد ـ المهدي ـ إذا ما حقّق انتصاراً جديداً أو دخل الخرطوم أو اقترب من أعلى مصر فإنه سيدفع إلى انتفاضة عامة لكل الشعوب العربية الخاضعة للسلطة العثمانية، آنذاك تعجز تركيا أيضاً، بحكم ضعفها الحالي، عن إخماد هذه الثورة.

بل إن حركات أخرى ستبرز بدون شك في عدة أماكن خاضعة للحكم التركي، أذكر خاصة من هذه الحركات المتأهّبة للثورة الشيخ السنوسي وأتباعه وهم كثيرون في طرابلس [الغرب] وبين العرب الرحّل على ساحل الحجاز، وأيضاً بني حرب وهي قبيلة معتبرة تُقيم بين مكة والمدينة، والعسير بين الحجاز واليمن، والزيديّة بصنعاء وكوكبان، وداعي الإسماعيلية في نجران باليمن، ومحمد أبي رشيد في نجد، وقبائل عنزة والشمّار على ضفاف بغداد والموصل والشام. كل هذه القبائل المتعوّدة على التمرّد ضد تركيا ستكون مبتهجة بالفرصة التي سيمنحها لهم المهدي للتخلّص من الخليفة (السلطان).

آنذاك سيكون مستحيلاً على العثمانيين أن يستعملوا اسم السلطان ـ وهذه وسيلتهم الوحيدة في إخضاع مختلف الشعوب الإسلامية إلى سلطتهم ـ لإخماد ثورة لا يمكن الإستهانة بعواقبها. ذلك أن المسلمين يؤمنون أن الخلافة سواءً أكانت شرعية ـ أي أن تكون بأيدي قرشي ـ أم كانت غير شرعية ـ أي تكون قد حصلت بالغلبة ـ فإنها لاغية عند ظهور المهدي الذي يصبح آنذاك الخليفة الحقيقي للمسلمين.

وسينتهز شيوخ الطرق الصوفية ـ القادرية والشاذلية ـ الفرصة لتنظيم دعاية نشطة وإثارة المشاعر الدينية لأتباعهم لدفعهم للإلتحاق بصفوف المهدي الذي ينتمي هو أيضاً إلى إحدى هذه الطرق.

لا شك أن هذه الثورة ستنفجر حالما يحقّق المهدي انتصاراً ثانياً وأنها ستعمّ كل البلدان العربية الخاضعة للحكم العثماني، وهي قد ترضي الانجليز الراغبين في إضعاف الإسلام، لكنها ستكون أيضاً مصدر ذعرهم. إن مقصد انجلترا حالياً هو أن تضعف تدريجياً تركيا

لتستولي فيما بعد على الجزء الأكبر من ممتلكاتها. وتراود بريطانيا العظمى فكرة إنشاء خلافة صغرى في مكّة تعيّن لها أحد بني عوف الذين ينتمي إليهم حالياً شريف مكّة وبذلك يستحوذون على وسيلة شديدة الفعالية للسيطرة على كل المسلمين.

على أن انتفاضة بالشكل الذي اتنبّأ به ستضرّ بمصالح الانجليز لأنها ستستدعي تدخّل القوى الأوروبية صاحبة المصالح الهامّة في الشرق. وآنذاك قد تخسر انجلترا الحصّة الأكبر مِمّا تنتظره بعد تمزيق فريستها العثمانية. بل لن يكون مستحيلاً أن تظهر في الشرق خلافة عربية قويّة بفعل تعقيدات طارئة قد تمنع القوى الأوروبية المعنية عن التدخّل. إن إحدى هاتين الفرضيتين لا تقل عن الأخرى إضراراً بالمصالح الانجليزيّة.

لكن انجلترا قد تكون آملة في إخماد صوت المهدي ـ ذاك الصوت الرائع الذي تتجاوز قوّته صوت الدعوة إلى الجهاد المنطلقة من كل الحناجر المسلمة ـ بأن تستنجد بأساليبها المعهودة من زور وحيلة وبراعة في التداخل في البلدان وتظاهر زائف بإسعاد الشعوب وتمكينهم من الأمن والرفاه وأيضاً بأن تنتزع من الإسلام الأمبراطورية الهندية التيمورية التي هي أوسع ممالكه وأكثرها غنى وهي تضمّ حوالي 250 مليون نسمة، بعد أن زرعت الحقد في كل القلوب المسلمة!

لعلّها تظن أنها قادرة على إخماد هذا الصوت قبل أن يبلغ صداه كل أجزاء الشرق، من أعالي الهمالايا إلى دولغير إلى الشمال إلى الوسط، مخاطباً مسلمي أفغانستان وبلوجستان والسند والهند، مبشّراً بقدوم المنقذ الذي انتظره كل طفل مسلم بفارغ الصبر: المهدي، المهدي، المهدي!

أم لعلّ انجلترا تأمل في إسكات صوت المهدي بأن تتخلّى له عن السودان ـ كما تلمّح بذلك أغلب الصحف الانجليزية ـ وتعقد صلحاً بينه وبين الحكومة المصريّة مضمرة نيّة الاستيلاء بنفسها على السودان عندما تحين الفرصة (كما ذكرت ذلك بعض الصحف الفرنسيّة)؟ إنها فكرة خيالية تماماً، لأن الذي يقوم باسم الدين ويعلن نفسه نبيّاً أو مهدياً لا يقف عند حدّ لأنه يعلم أن التراجع يضعف ثقة أنصاره به فتتراجع هذه الثقة إلى أن تفقد حتماً. إن شعار المهدي لا يمكن أن يكون غير هذا: الموت، أو بلوغ المبتغى.

أم لعلّ انجلترا تأمل في إخماد صوت المهدي بأن تلجأ إلى الجيوش الفرنسية، كاشفة عبر هذا الأمل عن قلة خبرتها بالشرقيّين؟ في هذه الحالة ستتنكّر لماضيها وتعود إلى الوضع الأول الذي دمّرته وتعيد مصر إلى المصريين بالرغم عنها. هذا في الواقع ما نتمنّاه. مع احتمال أن نرى غلادستون المسكين يفقد السلطة.

هل ترى انجلترا تفكّر في استجلاب فرق هندية مسلمة إلى السودان عندما تفقد الأمل من مصالحة المهدي؟ ينبغي أن نتساءل أولاً هل أن هذا الأمر ممكن. كيف يمكن أن تتخيّل الحكومة الانجليزية ممكناً أن يحارب المسلمون شخصاً ظهر ليجدّد دينهم وأن يدعّموا قوّة عدوّهم اللدود؟

أو أنها تظن أنها ستخادع الهنود في هذه القضية كما خادعتهم في قضية عرابي، بأن توهمهم ثانية أنها لم تتدخّل لإخماد التمرّد إلا استجابة لطلب السلطان؟ إن الهنود قد اقتنعوا بعد ما حلّ بمصر أن انجلترا مقرّة العزم أن تمارس مع تركيا نفس الدور الذي مارسته مع الدول التيموريّة.

لعلّها تتوهّم أن تستنجد بجنود من سيقي وكركو؟ إن هذا الخيار سينمّي حقد مسلمي الهند ضد الانجليز إذ إن هؤلاء سيغتاظون عندما يرون الهندوس متّجهين إلى محاربة المهدي منقذهم. بل ستكون مصيبة انجلترا أشدّ، إذ سيتضخّم غيظ هؤلاء الهنود المسلمين وسيغتنمون بدون شك فرصة غياب جزء من الجيش الانجليزي في الهند للانتفاضة.

الشيخ جمال الدين الأفغاني

III ـ المهدي

[الانترانسجيان ـ 17 ديسمبر/ كانون الأول 1883]

كي نتبيّن على وجه الدقّة التخوفات التي تواجهها انجلترا بفعل الانتصارات المتعاقبة لمحمد أحمد (المهدي)، وهي البارعة في إخفاء نواياها وأفكارها، لا بدّ أن نعرف وضعها في الهند، ومشاعر الشعوب الهندية نحوها، وأخيراً موازين القوى الحقيقية في هذا البلد.

لا يتجاوز عدد الجنود الأوروبيين في خدمة بريطانيا العظمى 50,000 رجل. هؤلاء الخمسون ألف انجليزي يتوزّعون على كل مناطق الاقليم الهندي حتى برمانيا. ولا يمكن لانجلترا بحال أن تعوّل على الجنود المسلمين أو الهندوس في حالة ثورة، ذلك أنه لا يوجد بيت من البيوت الهندية الكبرى إلا كان ضحية النهب والتدمير، ولا يوجد فؤاد لم يشعر بالإحباط، يستوي في ذلك المسلمون والهندوس.

لقد انتزعت انجلترا من الإسلام المملكة التيمورية الشّاسعة،

تماماً كما سطت على حكومة المراتيين الذين يفوقون الهنود عدداً وفطنة. كذلك انتزعت من الناباب إقليم السند ومن السيخ إقليم البنجاب. وأيضاً محقت ناباب البنغال دون أن تسلم منها مملكتا مزار وأوده اللتان أصبحتا قفراً نتيجة المجازر. ثم أخيراً جزّأت أقاليم الهند واستولت على الجزء الأكبر منها.

أما الناباب والراجبوتيون - وعددهم قليل - الذين ما زالوا محتفظين بممالكهم فإنهم يتوجسون خيفة من المشاريع المستقبلية لانجلترا، ولا يعرفون هل أنها سترضى بأن تترك لهم خيراتهم، ويتوقعون أن يُسلبوا يوماً من النزر القليل الذي بقي بين أيديهم. ليست لديهم أوهام حول المستقبل، إنهم يدركون ما تخبىء لهم الأطماع البريطانية. ويدرك الانجليز أن أول شرارة انتفاضة تنطلق في الهند ستدفع حتماً الجنود المحليّين، سواءٌ أكانوا من المسلمين أو من الهندوس، إلى التحالف مع الثائرين والتجمّع معهم تحت راية واحدة، وأنهم سيواجهون محتلّيهم معتمدين أيضاً مساندة الراجبوتيين والناباب المتوقّعين فقدان ممتلكاتهم. لن يفكّر أحد في دواعي الثورة ولا في نتائج المشاركة فيها ولا في فوائد هذه المشاركة.

ويبدو محمد أحمد (المهدي) مدركاً الوضع الحقيقي للانجليز في الهند ونيتهم المبيّتة الاستيلاء على مكّة، ولا يخفى عليه أن معركته الحقيقية ستكون ضد الانجليز في مصر. لهذا الغرض أرسل يعرّف بدعوته إلى علماء مكّة وبصفة خاصة العلماء المهاجرين من الهند وأفغانستان وبخارى المقيمين بمكّة.

وفي هذه الدعوة التي سننشر نصّها في الفرصة المناسبة يحث المهدي المسلمين على النهوض لتثبيت الديانة الإسلامية ونشر

رسالتها في الأرض. وإذا كان هؤلاء العلماء قد امتنعوا إلى حدّ الآن عن مساندة محمد أحمد فإني لا أشك لحظة، على ما ذكرت سابقاً، أنهم سينضمّون إليه عند أول انتصار حقيقي يحرزه ويؤكّد من خلاله صدق إدعائه.

إن الإنسان مفطور بطبعه على المبالغة في الأنباء التي تصله من بعيد، حتى إن العدد «واحد» ينتقل من شخص إلى آخر ويتضخّم بفعل الاشاعة فيصبح ألفاً والهضبة تتضخّم في أنظار الناس إلى أن تصبح جبلاً. لذلك فإن القلوب التي تتوق إلى التحرّر ستمتلئ وعوداً كبرى وتطفح سعادة وأملاً حال إعلان دعوة المهدي.

والأرجح أن يكون السباقون إلى ذلك شيوخ الطرق الشيشتية من عائلة اورلان شاه في بلوجستان والقادرية في السند والطقشندية والقادرية في مرتفعات أفغانستان تحت قيادة بني اهندسوات والوهابيون المجاهدون في أفغانستان وبلوجستان. وسيدعّم هؤلاء جميعاً أسرة المراتيين التي تسكن منطقة بونه وقد كانت تضمّ منذ سنة 500 ألف عضو، وهي تنتظر بفارغ الصبر فرصة للانتفاضة.

ستدفع هذه التحركات الهائلة إلى انتفاضة عارمة في الهند وسيكون في غاية العسر على الانجليز التحكّم فيها. وعلى كل حال فإنهم لن ينجحوا في إخمادها نهائياً كما نجحوا عند الانتفاضة السابقة.

إن انتصاراً جديداً للمهدي سيُعَدُّ في أعين المسلمين، حتماً، معجزة ثانية وهو لن يدفع فقط إلى الثورة في البلدان الإسلامية الخاضعة للحكم التركي وأيضاً بلوجستان وأفغانستان والسند والهند وبخارى والقفقاس وكيفا ولكن أيضاً إلى إثارة البلبلة في طرابلس

وتونس والجزائر حتى المغرب. لذلك فإن المسلمين ينتظرون جميعاً المهدي ويعُدّون مَقْدَمه أمراً مفروغاً منه.

والرأي عندي أن الحل الوحيد للقضاء على الداء قبل أن يفتك بالجسد كله لا يتمثّل في التخلي عن السودان وعقد مصالحة بين المهدي والحكومة المصرية، على عكس ما تعتقده بعض الصحف الانجليزية الكبرى، بل هو يتمثّل في تدخّل تركيا أو التعاضد بين الفرنسيين والانجليز لتفادي المصيبة.

لكن الانجليز لن يرضوا بتدخّل فرنسي ولن يقبلوا به إلا بعد أن تصيبهم الطعنات الإسلامية في الصميم، آنذاك سيبطل كل دواء. ذلك أنهم لم يدخلوا مصر ضاربين عرض الحائط سخط الفرنسيين إلا لأنهم رأوا هؤلاء يدخلون تونس ففهموا حق الفهم أنه لم يبق أمام فرنسا لتستحوذ على باب القارة الهندية ـ أقصد مصر ـ إلا أن تستولي على طرابلس التي تخضع حالياً للحكم التركي الواهي.

لماذا ترفض انجلترا فكرة تدخل تركي في هذه القضية؟ ألأنها تخشى تركيا أم تخشى أن تغلق هذه الدولة أمامها طريق الهند؟ لا أومن بأيّ من هاتين الفرضيتين. ألم تسمح تركيا للجنود الانجليز بأن يعبروا مصر متجهين لمقاتلة الهنود المسلمين إخوانهم في الدين، وذلك قبل شقّ قناة السويس وعندما كانت قوة تركيا أهم بكثير مما هي عليه اليوم؟ إن سبب الموقف الانجليزي لا يعدو إذن أن يكون حقدهم على المسلمين، خاصة حقد السيد غلادستون، ذلك البروتستاني المتحمّس وعالم الدين المحَنك.

وإذا لم توجّه فرنسا وانجلترا جهودهما لتفادي بعض الاحتمالات فيستنتج عن استفراد انجلترا بهذه المسألة الخطيرة عواقب كبرى يطال شرّها الدولتين.

أما الرجلان الطامعان في الخديويّة المصرية، وهما الخديو السابق إسماعيل وحليم باشا اللذان يستغلان قضية المهدي للتقرّب من الانجليز، فسأكتفي الآن بالحديث عن أحدهما بأقصى ما يمكن من الاقتضاب ولا أتجاوز ذلك كي لا أتعب القارىء.

لا شك أن اعتلاء حليم باشا عرش الخديوية هو أمر يسرّ كل الرّاغبين في توسيع القوة العثمانية وتثبيتها. ذلك أن حليم هو من المقرّبين إلى السلطان يعده باستمرار أن يجعل حكم مصر بيد الباب العالي على شكل الولايات الشاميّة وغيرها. على أن حليم لا يتمتّع بأي سند في بلاد النيل ولا شهرة له هناك والبعض القليل الذي يعرفه يعتبره ملحداً.

من المفهوم إذن أن رجلاً متهماً بالكفر بين المصريّين المتمسكين بقوة بالدين لا يمكن أن يصدّ محمد أحمد عندما يظهر بين الناس بلقب المهدي. صحيح أن عرابي تحدّث عن حليم باشا بل إنه عبّر عن قبوله به خديويّاً، لكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه من أتباع حليم أو أن لحليم حزباً في مصر. إن عرابي لم يتخذ هذا الموقف إلا لأنه أحوج ودفع إلى الاختيار بين طَامِعَيْن في الخديويّة فاختار حليم تدعيماً لموقفه في مصر.

أما الخديو إسماعيل فسأفرد له مقالاً أقارن فيه بين النتائج المَرجوّة والعواقب الوخيمة في حالة عودته إلى الخديويّة.

الشيخ جمال الدين الأفغاني

ثانياً: الإسلام والعلم والفلسفة

سنة 1883، ألقى الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان[1] محاضرة بجامعة السوربون عنوانها «الإسلام والعلم»[2]. في هذه المحاضرة، نفى رينان أن يكون للمسلمين عموماً وللعرب خصوصاً تراث علميّ من خالص إبداعهم، وشكّك في قدرتهم على «النهضة» من جديد، وحمّل الدين الإسلامي مسؤولية وضعهم الحالي، واعتبر في النهاية أن مصيرهم سيؤول إلى أحد أمرين: إما الاندثار كليّاً أمام الحضارة الحديثة القائمة على العلم والحريّة، أو الإنصهار كليّاً في هذه الحضارة.

لم تكن هذه الأفكار غريبة على الفكر الفرنسي في تلك الفترة، لولا أن مُلْقِيها كان يعتبر من أشهر الفلاسفة في ذلك الوقت، ولولا إنها ألقيت بالعاصمة الفرنسيّة في فترة كان يقيم بها العديد من المثقفين المسلمين الذين غادروا مصر بعد الاحتلال البريطاني سنة 1882. لذلك لقيت هذه المحاضرة صدى ضخماً وتصدّى الكثيرون للردّ عليها. ومن هؤلاء جمال الدين الأفغاني.

لكم يبدو التاريخ أحياناً مجرّد تحريف للتاريخ! لقد نُسيت كل الردود باستثناء ردّ الأفغاني، مع أن ردّه قد أثار عند صدوره سخط المسلمين أيما إثارة، وأعجب رينان أيما إعجاب. لكن الأجيال الموالية ستقلب الحادثة لتكرّس صورة الأفغاني المنافح عن

(1) آرنست رينان Ernest Renan (1823 - 1892) فيلسوف فرنسي ذو اتجاه وضعاني. من كتبه المشهورة «مستقبل العلم»، «حياة المسيح»، «ابن رشد والرشديّة»، «دراسات في تاريخ الأديان»، إلخ.

(2) انظر نص المحاضرة:
E. Renan, L'Islamisme et la science. Paris, Lévy, 1883, 24 p.

الإسلام، وسيعمد أحمد أمين إلى نشر هذا الردّ مبتوراً لتحقيق هذه الغاية[3]، ثم يتجه أغلب الدارسين العرب إلى نقله عنه بصورته المشوّهة.

على أن المفارقة لا تنتهي عند هذا الحدّ. ذلك أن المطّلع على الأصل سيحتار حتماً أمام الآراء الواردة في هذا المقال ويتساءل: أيكون الأفغاني كاتبه حقيقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل الأفكار الواردة فيه تعكس عقيدته الحقيقية؟

أما أن هذا المقال قد نشر باسم الأفغاني فهذا ممّا لا شك فيه، فقد احتفظ المستشرق لويس ماسينيون بنسخة من الصحيفة فيها المقال موقّعاً باسم الأفغاني، وقد قرأه رينان بهذا التوقيع، وكذلك عديد المسلمين الذين اغتاظوا لما ورد فيه من أفكار واتهامات.

وأما أن الأفغاني قد كتبه بخطّ يده وسلّمه إلى الصحيفة التي نشرته فهذا ما لا نشكّ شخصيّاً في بطلانه، لأن الأسلوب الفرنسي الراقي للمقال لا يمكن بتاتاً أن يكون أسلوب الأفغاني. بل لا يمكن أن يكون أسلوب بعض مرافقي الأفغاني الذين كانوا يترجمون مقالاته، إنه أسلوب كاتب فرنسي أو كاتب غير فرنسي يتقن لغة فولتير منذ فترة طويلة.

ولعلّ الافتراض الذي نميل إليه هو أن الأفغاني قد عرف صحيفة «لوديبا» التي نشرت المقال من خلال صديق لبناني فرنكفوني هو خليل غانم، وأن هذا الرجل كان من محرّري هذه الصحيفة، هاجر إلى فرنسا فراراً من الاستبداد التركي بالشاميّين، والتقى بالأفغاني في باريس، كما تشير إلى ذلك بعض تقارير المخابرات الفرنسيّة التي

---

(3) أمين (أحمد). زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي. ص 80 ـ 103.

عرضناها، ولعلّه قد كتب أفكاره في الردّ على رينان متصرّفاً فيها خالطاً لها بآرائه الخاصة.

ومع ذلك فإن الأفغاني يتحمّل المسؤولية المعنويّة للمقال، لأنه ألقى أفكاره الأولى، ولأنه لم يتبرّأ منه بعد صدوره، ولا يمكن أن نتصوّر بحالٍ من الأحوال أن مساعديه الذين كانوا يلخّصون له الصحف الأجنبيّة لم يلفتوا انتباهه إلى خطورة بعض الآراء الواردة فيه. وافتراضنا أن الأفغاني قد فضّل إبقاء الأمر على ما هو عليه، لأنه كان في تلك الفترة يحاول التقرّب إلى التّيار اليساري في فرنسا ليستعمله للتأثير على السياسة الفرنسيّة تجاه القضيتين المصريّة والهنديّة.

ثم إنه يبدو لنا أن الفكرة الأولى التي انطلق منها الأفغاني ترجع إلى ابن رشد والصوفية المسلمين، وهي ثنائية الحقيقة، ووجود معرفة عقلية للخاصة ومعرفة شرعيّة للعامة، هذه الفكرة هي التي قد يكون ألقاها في المحاضرة حول الصناعات بتركيا، فأساء شيخ الإسلام فهمها وأجبر الأفغاني على الخروج من عاصمة الخلافة، وهي التي قد تكون قصدها الأفغاني في هذا الردّ وأملاها على مترجمه، فأساء هذا فهمها وأخرجها في قالب «نشوئي» في فترة كانت النشوئية الداروينيّة والسبنسريّة طاغية على المفكّرين المسيحيّين المستنيرين.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الوثيقة التي نقدّم للقارىء العربي تعريبها كاملاً ودقيقاً تطرح لغزاً آخر من ألغاز حياة الأفغاني، ولا يمكن للبحث العلمي أن يتغاضى عنها أو يسقط بعض أجزائها.

الردّ على رينان[4]

[صحيفة «لوديبا» ـ الجمعة 18 ماي / أيّار 1883]

سيدي ،

أطلعت في العدد الصادر بتاريخ 29 مارس / آذار من صحيفتكم المحترمة على محاضرة حول الإسلام والعلم ألقاها في محفل مرموق السيّد رينان الشهير الذي عمّ صيته الغرب كلّه وبلغ أقاصي البلدان الشرقيّة. ولقد أوحت إليّ هذه المحاضرة ببعض الملاحظات رغبت في تسجيلها في هذه الرسالة متشرّفاً بإرسالها إليكم راجياً أن تلقى قبولاً على أعمدة صحيفتكم.

لقد سعى السيّد رينان إلى توضيح مسألة متعلّقة بتاريخ العرب ظلّت إلى الآن غامضة وإلى إزاحة الستار عن ماضيهم. إلا أن الحقائق التي يقدّمها قد تكدّر من أضمر الاجلال لهذا الشعب الذي لا يمكن أن يتّهم باغتصاب المكانة والرتبة اللتين احتلّهما سابقاً في التاريخ. ولا نظن أن مقصد رينان كان تحطيم مجد العرب الأبدي، بل نراه قد استنفذ جهده لاكتشاف حقيقة تاريخيّة واذاعتها بين من يجهلها أو من كان مهتمّاً بالبحث في أثر الديانات في تاريخ الأمم وبصفة خاصة تاريخ الحضارات. اسجّل أولاً أن السيّد رينان قد برع في هذه المهمّة العسيرة بالاستدلال على مسائل كانت خافية إلى حدّ الآن. إني أجد في محاضرته ملاحظات رشيقة ونظرات جديدة

---

(4) عرف نص الردّ بفضل المستشرق لويس ماسينيون الذي قدّمه للآنسة غواشون فنشرته ملحقاً بترجمتها الفرنسية لرسالة الرد على الدهريّين. انظر ص 174 ـ 185.

والملاحظ أننا إحتفظنا في بعض المواضع بترجمة أحمد أمين عندما بدت لنا دقيقة موفية بالمعنى الأصلي.

وروعة يتعذّر وصفها. إلا أني لم أطّلع على هذه المحاضرة إلا من خلال ترجمة تقريبيّة، فلو كنت قادراً على قراءة النصّ الفرنسي لأحطت بأفكار هذا الفيلسوف العظيم بأفضل مما فعلت. فليتقبّل مني تحيّة متواضعة تكون عربون إحترام وتعبيراً صادقاً عن إعجابي. أخيراً أقول له بهذه المناسبة ما كتب منذ قرون المتنبّي ـ وهو شاعر كان يحبّ الفلسفة ـ مادحاً أحد الأمراء:

وذنبي تقصيري وما جئت مادحاً

بذنبي ولكن جئت أسأل أن تعفو

إن محاضرة السيّد رينان تشتمل على نقطتين أساسيتين. لقد إتجه الفيلسوف الألمعي للاستدلال على أن الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناهض تقدّم العلم وعلى أن الأمة العربية في طبعها تبغض الفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة. كأن السيّد رينان يقول: إن الفلسفة نبْتة نفيسة ييبس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء. إلا أن قراءة محاضرته تدفعنا إلى التساؤل فيما إذا كانت هذه العوائق تصدر فقط عن الديانة الإسلامية ذاتها أم عن طرق انتشارها في العالم؟ أكانت متّصلة بطبائع الأمم التي دخلت الإسلام وبأخلاقها وباستعداداتها أم بطبائع أمم حملت على إعتناق الإسلام بالقوّة؟

لا شك أن ضيق الوقت قد حال دون إيضاح هذه المسائل. على أن الداء حاصل وإذا كان عسيراً تحديد أسبابه بدقّة والاستدلال عليها بالبراهين القاطعة فإن الأكثر عسراً هو أن نجد لهذا الداء دواءه الشافي.

فأما عن المسألة الأولى فأقول: لا توجد بين الأمم أمة قادرة منذ نشأتها على اتباع طريق العقل المحض. إن الرعب الذي يخيّم

على كل أمّة ويضعها تحت كلكله يجعلها عاجزة عن التفريق بين الخير والشر وعن إدراك أسباب سعادتها ومصادر شقائها المستمرّ وخيباتها. باختصار، إنها عاجزة عن استجلاء العلل وتبيّن الآثار.

إن هذه الفجوة تجعل مستحيلاً أن تقاد الأمة نحو ما يصلحها من أعمال انقياد اضطرار أم انقياد اختيار أو أن تُمنع عما هو مضرّ بها. لذلك اضطرت الإنسانية أن تبحث خارجها عن موئل للسكينة وملاذ يجد فيه ضميرها المضطرب شيئاً من الراحة. آنذاك برز بين الناس معلّم ما لم يكن قادراً ـ كما ذكرنا ـ على حملها لإتباع إرشاد العقل فرمى بها في متاهات المجهول وفتح أمامها آفاقاً رحبة ترضي فيها خيالها وتجد فيها مجالاً خصباً لآلامها، إذ قد تعذّر عليها الإشباع الكامل لرغباتها.

وبما أن الإنسان كان يجهل في الأول أسباب الحوادث التي تحدث أمامه ويجهل أسرارها، فقد إتجه إلى تسليم أمره إلى معلّميه باتباع إرشادهم والخضوع لأوامرهم. لقد فرضت عليه الطاعة باسم الكائن الأسمى الذي نسب إليه هؤلاء المعلّمون كل الأحداث ومنعوا من أن يجادل في النافع والضارّ. وأنا أسلّم بأن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل استعباد وأكثره إهانة. لكن لن ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني، سواءٌ أكان إسلاميّاً أم مسيحياً أم وثنيّاً، هو الذي مكّن كل الأمم من الخروج من حال التوحّش والارتقاء نحو المدنيّة.

وإذا سلّمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً أمام تطوّر العلوم فما الذي يدفعنا إلى الجزم بأنه عائق لن يرتفع في يوم ما؟ بماذا تتميّز الديانة الإسلامية عن بقيّة الديانات؟ إن الديانات جميعها تشترك في التعصّب، كل بطريقتها. إن الديانة المسيحية ـ وأقصد بذلك

المجتمع الذي إتبع تعاليمها وتشكلت صورته بحسب مقتضياتها ـ قد خرجت من الطور الأول الذي أشرت إليه وهي تتقدّم حثيثاً على ما يبدو في طريق العلم والتطوّر، بعد أن أصبحت حرّة مستقلّة. أما المجتمع الإسلامي فلم يتحرّر بعد من وصاية الدين. إلا أني كلما تذكّرت أن الديانة المسيحيّة قد سبقت في الظهور الديانة الإسلامية بعدّة قرون، يعتريني الأمل أن الأمة المحمّدية ستحطّم يوماً أغلالها وتتقدّم شامخة في طريق المدنيّة على شاكلة المجتمع الغربي الذي لم تعقه العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصّبها.

لا، لن أقبل أبداً أن يستثنى الإسلام من هذا الرجاء، إني أدافع هنا، في وجه السيد رينان، لا عن قضية الدين الإسلامي ولكن عن قضيّة بضعة مئات من الملايين من البشر لولا هذا الأمل لاضطروا أن يقبعوا أبداً في التوحّش والجهل.

في الحقيقة، إن الديانة الإسلامية حاولت خنق العلم وإيقاف التطوّر، بذلك نجحت في تعطيل الحركة الفكرية أو الفلسفية وحوّلت العقول عن البحث عن الحقائق العلميّة. لكنّ محاولات كهذه اقترفتها أيضاً ـ على علمي ـ الديانة المسيحيّة، فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجّلون لم يلقوا أسلحتهم بعدُ كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه التدليس والضلال حرباً ضروساً. إني مدرك لكل المصاعب التي سيجتازها المسلمون لبلوغ نفس الدرجة من المدنيّة طالما هم ممنوعون من اقتحام الحقائق بالطرق الفلسفية والعلمّية. فالمؤمن الحقيقي مدعوّ إلى الإبتعاد عن الدراسات التي تنشد الحقيقة العلمية ـ حقيقة الحقائق، كما يرى البعض في أوروبا ـ. إنه يبدو بصورة الثور المقرون إلى العربة، كذلك هو مقرون إلى العقيدة مستعبد بها مدفوع إلى السير أبداً في السنّة التي

خطّها له الفقهاء. كما إنه مقتنع أن دينه يحتوي كل الأخلاق والعلوم فلا حاجة له بالتطلّع إلى مصدر آخر. لماذا سيرهق نفسه بمحاولات لا جدوى من ورائها؟ لماذا سيبحث عن الحقيقة طالما هو يظنّ أنه يمتلكها كلّها؟ هل سيشعر بالسعادة عندما يفقد الإيمان أو يدرك أن الكمال ليس في الدين الذي يعتنقه؟. لكل هذه الأسباب تراه ينفر من العلم. إني أدرك هذا تماماً، لكنني أدرك أيضاً أن هذا الطفل العربي المسلم الذي رسم لكم السيد رينان هيأته في عبارات قاسية قائلاً إنه سيتحوّل مع تقدّم السن إلى «متعصّب مملوء فخراً أحمق لإمتلاكه ما يظنّه الحقيقة المطلقة»، إن هذا الطفل ينتمي إلى عرق ترك بالغ الأثر عند دخوله التاريخ، ليس فقط بقوة السيف ولكن أيضاً بأعمال باهرة ثريّة تؤكّد ولعه بالعلم، بكل العلوم، بما فيها الفلسفة التي أعترف أنه لم يتحمّلها إلا فترة قصيرة.

أراني مَسُوقاً هنا إلى الحديث حول المسألة الثانية التي تناولها السيد رينان في محاضرته ببراعة واضحة. لا ينكر أحد أن الأمة العربية خرجت من وضع التوحّش الذي كانت عليه وأخذت تسير في طريق التقدّم الذهني والعلمي بسرعة لا تعادلها إلا سرعة الفتوحات، فهي قد استوعبت في ظرف قرن كل العلوم الإغريقية والفارسيّة التي كانت تطوّرت ببطء وطيلة قرون في منشئها الأصلي، تماماً كما أن فتوحاتها امتدت من الجزيرة العربية إلى جبال الهملايا وقمم البرينيه.

ويمكنُ القول إن العلوم تقدمت طوال تلك الفترة تقدّماً مدهشاً عند العرب وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم. وقد كانت رومة وبيزنطة مَهديّ العلوم اللاهوتية والفلسفيّة ومركزيّ أنوار المعارف الإنسانية كلها. لقد دخل اليونان والرومان رحاب التمدّن قبل قرون عديدة فكان لهم الموقع الثابت في ميدان العلم والفلسفة.

ثم جاء وقت توقّف فيه علماء هاتين المدينتين عن البحث وتخلوا عن الدراسة، فتهدّمت النصب التي أقاموها للعلم ودرجت كتبهم القيّمة في طيّ النسيان. وقد كان العرب في وضعهم الأصلي من الجهل والتعصّب حين ورثوا عن الحضارات المتمدنة ما تخلّت عنه وأحيوا العلوم المندثرة ورقوها وخلعوا عليها بهجة لم يسبق لها مثيل، أوَليس هذا دلالة، بل برهاناً، على تعلّقهم الفطري بالعلوم؟

صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أنهم جرّدوا الفرس عمّا اشتهروا به في العصور القديمة، لكن هذه العلوم التي اغتصبوها بحقّ الفتح قد طوّروها ووسّعوها ووضّحوها وكمّلوها ونسّقوها بذوق كامل ودقّة نادرة.

ثم إن روما وبيزنطة لم تكونا أقرب للعرب ـ وعاصمتهم بغداد ـ من الفرنسيين والألمان والانجليز الذين كان يسيراً عليهم استغلال الكنوز العلمية المطمورة في تلك المدينتين، ولكنهم لم يبذلوا جهداً في سبيل ذلك إلى أن أنارت المدنيّة العربية قمم جبال البرينيه وأشعّت ضياءً وبهاءً على الغرب. صحيح أن الأوروبيين قد استقبلوا أرسطو بعد أن تقمّص الزّيَّ العربيّ، لكنهم لم يهتمّوا به أبداً عندما كان بين جيرانهم الأغريق. أوَليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على تفوّق العرب في الميدان الفكري وتعلقهم الفطري بالفلسفة؟

حقّاً لقد سقطت مجدّداً في الجهل البلدان التي كانت مراكز المعرفة مثل العراق والأندلس، كما أنها أصبحت أوكاراً للتطرّف الديني، لكن لا يمكن أن نستنتج من هذا المشهد (المصير) البائس أن التقدّم العلمي والفلسفي في القرون الوسطى لم يحدث بفضل العرب الذين سادوا آنذاك.

إن السيد رينان يقرّ لهم بذلك على كل حال. إنه يعترف أن

العرب حافظوا قروناً على مركز العلم وطوّروه. هل من رسالة أكثر نبلاً تضطلع بها أمّة! ولكن السيد رينان وان كان يسلّم بأن الأقطار الإسلامية في غضون خمسة قرون من سنة 775 م إلى أواسط القرن الثالث عشر كانت تضمّ علماء ومفكرين عظاماً وأن العالم الإسلامي آنذاك كان يفوق العالم المسيحي في الثقافة الذهنية فهو يقول إن فلاسفة القرون الأولى من الإسلام وكذلك النابغين من رجال الدولة كانوا في الغالب من أصل حرّاني أو اندلسيّ أو فارسي أو كانوا من نصارى الشام. ولست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة ولا أن أغضّ الطرف عن الدور الجليل الذي اضطلعوا به في العالم العربي، ولكن أرجو أن يسمح لي بأن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عرباً وأن العرب لما احتلوا أسبانيا والأندلس لم يفقدوا جنسيتهم وظلّوا عرباً. إن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدّة قرون لغة الحرانيّين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئيّة لا يلغي عنهم الانتماء إلى العرق العربي. كذلك كان رهبان الشام في الغالب من العرب الغسانيّين الذين اعتنقوا المسيحيّة.

أما ابن باجه وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول إنهم لم يكونوا عرباً عروبة الكندي لأنهم لم ينشأوا في الجزيرة العربيّة ذاتها، خاصة إذا اعتبرنا أن الأجناس البشرية لا تتمايز إلا بلغاتها، فلو ارتفع التمايز باللغة لنسيت الأمم أصولها. إن العرب الذين سخّروا أنفسهم لخدمة الشريعة المحمديّة وكانوا في الآن ذاته رعاة ومحاربين لم يفرضوا لغتهم على المغلوبين بل احتفظوا بها لأنفسهم وكانوا غيورين بها على الغير. لا شك أن الإسلام قد دخل البلدان المفتوحة بالعنف الذي نعرفه ففرض لغته وتقاليده وعقائده فلم تقدر هذه البلدان من التخلّص من نفوذه. إن فارس تمثّل نموذجاً على ما أقول. لكن لعلنا إذا بحثنا في القرون السابقة لظهور الإسلام نجد

بعض علماء فارس على دراية باللغة العربية. نعم، لقد مكنت الفتوحات هذه اللغة من الانتشار بسرعة وأصبح علماء الفرس بعد اعتناقهم الإسلام يفخرون بتحرير كتبهم في لغة القرآن. لا شك أنه لا يحقّ للعرب أن ينسبوا لأنفسهم مجد هؤلاء الكتّاب لكننا نعتقد أنهم لا يحتاجون إلى ذلك إذ بينهم عدد كافي من العلماء والكتاب العظام.

ثم ماذا ستكون النتيجة لو أننا تابعنا العرب منذ انطلاق الفتوحات إلى سيطرتهم على العالم فأقصينا كل أجنبيّ عنهم وعن أحفادهم ولم نعدّ من مزاياهم النفوذ الذي مارسوه على الأذهان والدفع الذي قدّموه للعلم؟ ألسنا مضطرين آنذاك أن نقصر مزايا الفاتحين وخصالهم على حادثة الفتح ذاتها؟ آنذاك سيسترجع كل شعب مغلوب استقلاله المعنوي ويسند لنفسه المجد كلّه فلا يبقى شيء يفتخر به هؤلاء الذين زرعوا الزرع وسقوه.

لو عممنا هذا الأسلوب لقالت إيطاليا لفرنسا إن مازاران ونابليون لا ينتميان إليها أو لطالبت ألمانيا وانجلترا بفخر من رحل من أبنائها إلى فرنسا فبرع في جامعاتها ورفع عالياً مكانتها العلميّة. أما الفرنسيّون فينسبون إلى أنفسهم الأمجاد التي حققها أحفاد الأسر النبيلة التي توزّعت في أوروبا بعد الثورة الفرنسيّة.

فإذا كان الأوروبيّون ينتمون جميعاً إلى نفس العرق، فمن الجائز القول إن الحرّانيين والسوريّين ـ وهم من الساميّين ـ ينتمون أيضاً إلى العائلة العربية الكبرى.

إلا أنه يمكن التساؤل كيف انطفأت جذوة الحضارة العربية بعد أن أبهرت العالم بضيائها؟ وكيف ظلّ هذا المشعل منطفئاً وظل العرب غارقين في لجج الظلام؟

ههنا يبدو الدين الإسلامي مسؤولاً، إذ من الواضح أنه إتجه دائماً، إينما حلّ، إلى خنق العلم وأعانه الاستبداد إعانة كبرى على تحقيق مقاصده.

يروي السيوطي أن الخليفة الهادي أعدم في بغداد خمسة آلاف فيلسوف ليطهّر الإسلام من جرثومة العلوم. وإذا سلّمنا أن هذا المؤرّخ قد بالغ في عدد الضحايا فلا مجال للإنكار أن هذه المجزرة قد حدثت وأنها تمثّل لطخة في جبين هذا الدين وفي تاريخ هذه الأمة. لكن أخالني قادراً على أن أجد في ماضي الديانة المسيحيّة حوادث من هذا القبيل. إن الديانات كلها تتشابه مهما تعدّدت أسماؤها ولا مجال أبداً للتوافق أو التوفيق بينها وبين الفلسفة. إن الدين يفرض على الإنسان عقائد تحرّره الفلسفة منها أو من بعضها. كيف يمكن والحال هذا أن يتّفقا؟ عندما دخلت الديانة المسيحيّة اثينا والاسكندرية بأكثر الأساليب تواضعاً وفتنة وكانت هاتان المدينتان ـ على ما هو معلوم بين الجميع ـ المركزين الأساسيين للعلم والفلسفة كانت أولى أعمالها ـ أي المسيحية ـ بعد أن استقرّ قرارها إلغاء العلوم والفلسفة بأن خنقتها ورمت بها بين أدغال المجادلات اللاهوتية، فأصبح ممكناً لها بعد ذلك أن تستدلّ على ما لا يمكن الاستدلال عليه من أسرار التثليث والتجسّد وتحوّل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. تلك السنّة أبداً: في كل مرة يسود الدين فيها فإنه يتجه إلى إلغاء الفلسفة، والعكس صحيح أيضاً عندما تؤول السيادة إلى الفلسفة. ومع استمرار التاريخ الإنساني سيستمرّ الصراع بين العقيدة والنظر الحرّ وبين الدين والفلسفة. إنه صراع شديد أخشى أن لا تكون الغلبة فيه دوماً للنظر الحرّ لأن العقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة المتنوّرين. والعلم، على ما به من جمال، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي التي تتعطّش إلى

مثل أعلى وتحبّ التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قِبَلَ للفلاسفة برؤيتها أو ارتيادها.

جمال الدين الأفغاني

ثالثاً: رسالة وشكوى

تمثّل رسالة جمال الدين الأفغاني إلى القنصل الانجليزي بتركيا «سير فيليب كوري» وثيقة في غاية الأهميّة حول وضعه الحقيقي لدى إقامته في العاصمة العثمانية من 1892 إلى 1897. لقد كان سجيناً في قفص ذهبي، فقد حظي بحفاوة السلطان عبد الحميد لكنه منع من السفر ومن مزاولة كل نشاط.

تؤكد هذه الوثيقة شهادات أخرى مثل تلك التي أوردها محمد باشا المخزومي في كتابه «خاطرات جمال الدين الأفغاني» إذ أشار إلى «شدة الرقابة ووفرة الجواسيس وكثرة الافتراء في ذلك الزمن على الأبرياء، خصوصاً على السيد جمال الدين»[1]، لكنها تدعو أيضاً إلى التعامل النقدي مع ما كان يرويه الأفغاني عن مواقفه الجريئة مع السلطان عبد الحميد، مثل قوله له يوماً في مقام حكاية «أنا من هذا الكلب أخوف منك»![2]

والواقع أن هذه المعاملة المزدوجة لم تكن خاصة بالأفغاني، بل تلك كانت سياسة عبد الحميد مع عديد الشخصيات المرموقة، إذ

(1) المخزومي (محمد باشا)، خاطرات جمال الدين الأفغاني. بيروت، دار الحقيقة، ط 2: 1980، ص 7.

(2) المصدر السابق، ص 119.

كان يستفيد من اسمائها في الدعوة إلى مشروعه «الجامعة الإسلامية»، وربّما استفاد من آرائها في الوقت المناسب، لكنه يمنع عنها حريّة الحركة ويضيّق خناق المراقبة حولها، وكان يقبل منها النقد اللاّذع إذا كان مباشراً، ويحاسبها على النوايا في الأقوال المنقولة. وقد نقل محمد السنوسي في «الرحلة الحجازية» عن خير الدين التونسي قوله: «ما كنت اتصوّر وجود هاته الحالة في مقرّ السلطنة الإسلامية، ولكن بعد وجودي في هاته البلاد وجب البقاء على هاته الحال، وأنا لا أدري كيف المآل» وعلّق السنوسي على ذلك قائلاً: «وقد سمعت ما يقرب من جوابه من بقيّة الذين ساقتهم المقادير إلى بلاد خلافة الإسلام واضطرّهم اضطراب الأهواء العصريّة إلى ذلك المركز»[3].

لقد كانت الآستانة فخّاً يصعب التخلّص منه. لكن روح المغامرة لدى الأفغاني تتجاوز الخيال، لقد إلتجأ إلى أعدائه القدامى الانجليز للتخلص من حليفه القديم السلطان العثماني! إنها روح المغامرة، لكنه أيضاً الإحساس الإنساني بالخوف في ظل تلك الظروف اللاإنسانية. ورغم ذلك فإن الشعور بالكبرياء لم يكن غائباً، فقد تحدّث الأفغاني عن نفسه في هذه الرسالة في مقام الحديث عن أوضاع كل الشعب التركي ولم يصرّح بالطلب إلا لماماً.

ولا شك أن من الأمور التي دفعت الأفغاني إلى هذا الحدّ الأقصى خشيته أن يسلّم إلى إيران التي كانت تتهمه بالتورّط في اغتيال الشاه ناصر الدين. لكن انجلترا رفضت طلبه، ويبدو أن بعض أصحابه كانوا على علم بمسعاه، فنشأت أسطورة أخرى حوله مفادها

(3) السنوسي (محمد)، الرحلة الحجازيّة، تحقيق د.الشنّوفي، ج 2، تونس: 1981، ص 127 ـ 128.

أنه رفض يد المعونة الانجليزية محافظة على شرف الإسلام!.

ملاحظة أخيرة: لقد كتبت هذه الرسالة بالفرنسيّة، وهذا دليل على عدم إلمام الأفغاني بالانجليزية إذ كان الأولى أن يتوجّه بها إلى قنصل انجليزي. ثم إن الفرنسيّة التي كتبت بها الرسالة ضعيفة بعيدة عن ذلك الأسلوب الراقي الذي كتبت به المقالات الأخرى، فإذا كان الأفغاني كاتبها فذلك دليل على أن المقالات ذات الأسلوب الراقي ليست من إنشائه، إذ المعهود أن القدرة على تطويع اللغة تتطوّر مع الأيام وليس العكس، وإذا لم يكن كاتبها فأولى أن لا يكون كاتب المقالات بنفسه، بل هو مُمليها أو أنها ترجمت عنه.

رسالة جمال الدين الأفغاني إلى القنصل الانجليزي بتركيا سيد فيليب كوري[4]

سعادتكم،

أنتم تمثلون حكومة ترفع عالياً لواء المدنيّة وتنشر المعروف الإنساني في كل مكان. إن عملكم هذا يتحسّسه الشرقيون بصفة خاصة لأنهم كانوا دائماً ضحايا التعذيب والاستبداد سواءٌ أكانوا من النصارى أم من المسلمين. لقد كنتم دائماً تحمون الضعيف القابع تحت نير الأطماع الظالمة الهمجيّة. إن يقيني بنبل مشاعركم يدفعني إلى أن استسمحكم بأن أعرض على أنظاركم ما يلي:

أنا أفغاني من كابول وتابع للعرش البريطاني. لقد قضيت الشطر الأكبر من حياتي في الشرق لا هدف لي إلا أن أنتزع من بين ظهرانيه

---

(4) أوردها ايلي كدوري في المصدر المذكور سابقاً.

التعصّب وهو المرض الأكبر لهذا البلد وأن أصلح المجتمع وأوطّد فيه خيرات التسامح. هذا ما كنت عاهدت به نفسي. كما أني أقمت مطوّلاً في أهم العواصم الأوروبية حيث اتيحت لي فرص التقرّب من الطبقات العليا، من رجال الدولة وأصدقاء الصحافة وكبار العلماء. وقد كنت في لندن عندما وصلتني دعوة جلالة السلطان [العثماني] وهذا هو سبب حلولي ضيفاً عليه. لم أكن أتوقّع شرّاً من قبول هذه الدعوة إلى أن قدمت إلى الآستانة فوجدت نفسي محاطاً بأكثر المكائد جنوناً وبالمكر من كل مكان. ووجدت نفسي ضحية الوشايات المغرضة التي لا أساس لها ولا معنى. لذلك طلبت الإذن [بالرحيل] فلم يُؤذن لي. وقد حدثت في الآونة الأخيرة وقائع زادت الوضع قتامة وضاعفت الأكاذيب والوشايات ويبدو أن جلالة السلطان الخاضع لحاشيته قد تأثّر بنميمة بعض مقرّبيه فأمر بإبعاد عدد كبير من الأبرياء دون سبب ولا علّة.

لقد جئت هنا ضيفاً فلم يكن موقفي تجاه هذه الأحداث إلا موقف المتفرّج العادي. إلا أن جلالة السلطان قد أثر في نفسه ما تلقيه حاشيته من شكوك حولي فأمر بمحاصرة بيتي دون أن أعرف لذلك علّة. إن الأدهى هو أني أعيش وضعاً ملتبساً لا أعلم كيف سيكون فيه مصيري نتيجة تلك الشكوك.

إني أشعر بغاية الحرج. قدّروا سعادة السفير أني لم أتمتّع بالطمأنينة يوماً واحداً رغم أني غريب عن هذا البلد ولم أقدم إليه إلا ضيفاً على جلالة السلطان.

يمكن لكم إذن أن تستنتجوا، سعادة السفير، كم ألوفاً من الناس تستغيث لأن سوء حظهم رمى بهم فريسة لجلاّدين عديمي الضمائر! إن آلاف المسلمين والمسيحيين يصيحون من الأعماق أن انقذونا!

انقذونا! فالحظ وحده يسيّر الأشياء هنا دوماً، ولا مكان هنا للعقل أو للعدل.

إني أتوجّه إليكم باسم الإنسانية لألفت أنظاركم إلى هذا الوضع، وأرجو أن تأخذوا مسعاي بعين الإعتبار.

تقبلوا فائق الإحترام.

السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني

المحتويات

القسم الثاني
الوثـائق

صدر حديثاً

* **الإنسان في فلسفة الفارابي**

  تأليف: د. إبراهيم العاتي

* **الحضارة والإغتراب (بحث)**

  تأليف: عبد الله الخطيب

  (بالاشتراك مع أوراسيا للنشر والتوزيع)

* **نصوص**

  تأليف: عارف علوان

* **ذلك الصيف في اسكندرية (قصص - رواية)**

  تأليف: برهان الخطيب

  (بالاشتراك مع أوراسيا للنشر والتوزيع)

من منشوراتنا:

* **عمارة المساجد**

(دراسة في تاريخ عمارة المساجد خلال العهود الإسلامية)

تأليف: رؤوف الأنصاري

* **مذهب المعتزلة ـ من الكلام الى الفلسفة**

(دراسة في نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود)

تأليف: د. رشيد البندر

* **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**

(الجذور الفكرية والواقع التاريخي: 1900 ـ 1924)

تأليف: عبد الحليم الرّهيمي


منتدى سور الأزبكية

هذا الكتاب

يعرض هذا الكتاب مجموعة من الوثائق المعرَّبة التي سوف تثير ، لا شك ، إستغراب القارىء وتدفعه إلى الشك في الصورة السائدة حول هذه الشخصية . لكننا لن نمضي به أبعد من ذلك ولن نحاول تحديد صورة جديدة عنه ، فهذا أمر يتجاوز حدود كتاب بهذا الحجم ، إنما غايتنا أن نطرح بعض الوثائق الملغَزة علّها تكون قادحاً لحوار علمي جاد حول هذه الشخصية المرموقة . وأملنا أن نكون بذلك قد وفَّينا الأفغاني حقه في الذكرى المئوية لرحيله ، ووفَّينا البحث التاريخي حقه في الجدية .

وقبل هذه الوثائق يعرض الكاتب مشروعاً لبحث جماعي حول الأفغاني إعتقاداً منه أن التعاون بين الباحثين هو السبيل الأمثل لتجاوز العوائق الكبيرة في طريق البحث . . .

(من المقدمة)



دار النبوغ للنشر والطباعة والتوزيع
ص.ب.: ٢/٢٥ حارة حريك ـ بيروت ـ لبنان